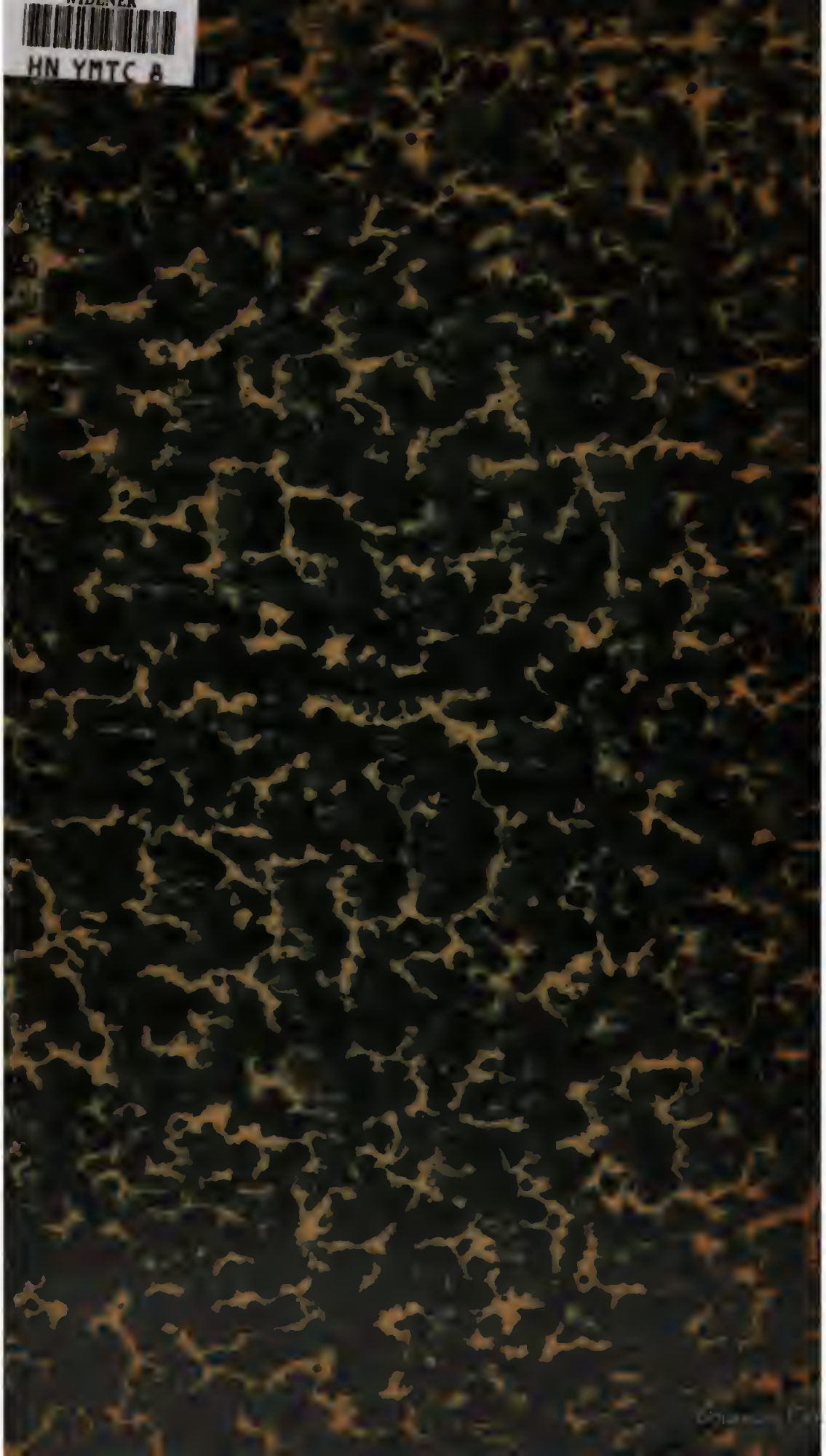
WIDENER
HN YMTC 8



PGerm 250.1.2

No. 3457

Frankfurter zeitgemäße Broschüren.

Herausgegeben

von

Dr. Paul Haffner.

Neue Folge.

Band I.

Frankfurt am Main.
Verlag von A. Foeſſer.
1880.

PSem 250.1.2

COLLEGE LIBRARY

Inhalts-Verzeichniß.

Seite

1. Goethe's Faust als Wahrzeichen moderner Cultur von Dr. Paul Haffner 1
2. Der Darwinismus eine geistige Epidemie von Dr. G. Freiherrn von Hertling 41
3. Die Nationalstiftungen des deutschen Volkes in Rom von Dr. A. de Waal 75
4. Ueber Roman und Romanenlectüre von Heinrich Bone . . 107
5. Gräfin Ida Hahn-Hahn von Dr. Paul Haffner 133
6. Kaiser Friedrich II. von Dr. Math. Höhler 167
7. Freimaurerei und Bühne von Ph. Wasserburg 203
8. Die Schul- und Kinderfeste im Mittelalter von Franz Falk 229
9. Thomas von Aquin und die europäische Civilisation von Dr. Fr. Hettinger. 249
10. Der Socialismus im Zeitalter der Reformation von Fr. Ibach 282

Digitized by Google

Goethe's Faust

als

Wahrzeichen moderner Cultur.

Von Dr. Paul Haffner.

I. Zur Einführung.

Wenn die nachstehenden Blätter sich mit Goethe's Faust beschäftigen, so wird die Wahl des Gegenstandes einer Rechtfertigung kaum bedürfen; wohl aber wird es nothwendig sein, den Gesichtspunkt zu erklären, unter welchem derselbe hier zur Darstellung kommen soll.

Daß wir in Goethe's Faust den Höhepunkt der neueren poetischen Literatur Deutschlands vor uns haben, dürfte von Niemanden bestritten werden. Was immer an der Schwelle des 19. Jahrhunderts die ganz ungewöhnlich, um nicht zu sagen seltsam, erregte dichterische Phantasie an großen Gedanken und glänzenden Bildern erzeugte: das weitgedehnte Werk, welchem der begabteste der deutschen Dichter die Arbeit seines Lebens widmete, vereinigt Alles und überragt Alles. Obgleich in seiner Anlage wie in seiner Ausführung unvollendet, ist es der Grundtypus der modernen Poesie und hat es dem Geist unseres Volkes sich unauslöschlich eingeprägt.

Kein anderes Erzeugniß der deutschen Literatur hat eine so vielseitige Behandlung gefunden. Ein immer aufs Neue durchfurchtes Feld historischer, ästhetischer und philosophischer Untersuchungen ist Goethe's Faust gewissermaßen zum Wahrzeichen der modernen Cultur und der deutschen Bildung insbesondere geworden, zum Zeichen, in dem die Geister sich finden und scheiden.

Auch uns ist er dieses. Nicht Goethe und Goethe's Werk allein ist es, was wir suchen, und was für uns ein so eigenthümliches Interesse hat. Es ist der Geist der neuen Zeit und der modernen Cultur der deutschen Nation, den uns dieses merkwürdige Drama in prägnanten Zügen vor Augen führt. Die Spiegelgewalt, welche ein sinniger Literatur-Historiker der Gegenwart als das eigentliche Geheimniß des Genie's unseres Dichters bezeichnet, hat sich gerade in diesem Werke in ihrer ganzen Frische und Schärfe erprobt. In Goethe's Faust findet das Ringen und Streben wie das Klagen und Verzweifeln des modernen Geistes seinen tief ergreifenden Ausdruck. In ihm ist mit unverwüstlicher Schrift die Tragödie des Menschenlebens niedergeschrieben, jenes Lebens nämlich, welches von der Bahn der göttlichen Wahrheit abgedrängt, in ruheloſem Streben ins Unbegränzte sich verliert.

Wenn wir von diesem culturgeschichtlichen und ethischen Gesichtspunkt geleitet an Goethe's Faust herantreten, so müssen wir uns selbstverständlich versagen, dem Dichter in dem allmäligen Werden seiner Arbeit zu folgen. Sicherlich wäre es von hohem Interesse, die Wege aufzusuchen, auf welchen Goethe die Ideen und Bilder fand, die er in bunter Menge in seinem Faust niederlegte. Ein solcher Versuch würde sich naturgemäß zu einer Biographie des Dichters selbst erweitern. Faust ist mit Goethe großgewachsen und mit ihm gealtert; er bildet den Hintergrund aller poetischen Conceptionen, mit welchen der Geist des Dichters sechs Jahrzehnte hindurch sich beschäftigte. Im Jahr 1769 zuerst von dem zwanzigjährigen Jüngling erfaßt, fand die Dichtung ihre erste Gestaltung in dem ersten Theile, welcher im Jahre 1790 und dann mit einigen Erweiterungen 1808 erschien. Von da an aber wurde sie ohne Unterlaß weitergeführt, und kein Jahr ging vorüber, ohne daß er ihr irgend etwas hinzugefügt hätte. Persönliche Erlebnisse, geschichtliche Ereignisse, Kritiken und Studien, Bekanntschaften und Streitigkeiten und Alles, was an der Seele des Dichters vorüberzog, fand in irgendwelcher Weise auch in dem Faust seinen Platz, bis der 82jährige Greis kurz vor seinem Tod (1831) das Manuscript des zweiten Theiles unter Siegel legte.

Ob es Goethe's Absicht war, in Faust das Bild seines eigenen Geistes und in dem Kampfe Faust's den Kampf seines eigenen Lebens zu zeichnen, mag dahingestellt bleiben. Daß thatsächlich in dieser Dichtung alle Strömungen seines Denkens und Dichtens münden und alle Abschnitte seiner Entwickelung sich abdrücken, ist unverkennbar. Wer es versteht die einzelnen Züge zu sammeln, wird unstreitig einen tieferen

Einblick in Goethe's inneres Wesen erhalten, als solchen die breit und flach gezeichnete Selbst-Biographie gewähren kann, welche der Dichter unter dem Titel „Wahrheit und Dichtung" und weiter ausgreifend in „Wilhelm Meister" hinterließ.

Wenn wir diese psychologisch-historische Bedeutung des Faust, wie schon bemerkt, zu verfolgen uns versagen müssen, so kann es noch weniger unsere Aufgabe sein, in die Einzelheiten der dramatischen Composition einzugehen und mit dem kritischen Blick des Theoretikers zu prüfen, ob Licht und Schatten richtig vertheilt, ob jede einzelne Figur vollkommen gezeichnet, ob jedes Wortes und jeder Handlung Maß den Regeln der Kunst entspreche.

Die formalen Mängel und Vorzüge treten zurück, wenn ein Drama vor uns steht, dessen Aufgabe in so weiten Grenzen sich ausdehnt, wie sie der Dichter mit den Worten des Prologes andeutet:

So schreitet in dem engen Bretterhaus
Den ganzen Kreis der Schöpfung aus,
Und wandelt mit bedächt'ger Schnelle
Vom Himmel durch die Welt zur Hölle!

II. Die Grundidee des Faust.

Himmel, Welt und Hölle! Fürwahr, ein weiter Weg! Kein anderes Drama, welches Goethe uns hinterließ, durchmißt solche Räume. Die Helden, welche er in Götz von Berlichingen und Egmont uns vorführt, haben einen beschränkten, historisch gegebenen, nationalen Boden;*) es ist eine particuläre Idee, die politische und religiöse Freiheit, der Kampf gegen Unrecht und Gewalt, die sie vertreten; und der Eindruck, welchen ihr tragischer Untergang hervorruft, erfüllt unsere Seele nur nach einer Seite hin; das Geschick, das sie erdulden, hat nur ein individuelles Gepräge. Beide Tragödien haben ebendarum nur ein vorübergehendes Interesse, wie es die Zeit des Sturmes und Dranges nahelegt, in der sie entstanden.

Ebenso verhält es sich mit Clavigo und Tasso. Wenn uns die erstere formell mißlungene Tragödie das Bild der charakterlosen Leiden-

*) Es kann an dieser Stelle nicht die Absicht sein, über den materiellen Werth dieser Dramen zu sprechen. Nur im Vorbeigehen sei darauf aufmerksam gemacht, daß die historischen Thatsachen in denselben aufs empfindlichste gefälscht sind, und daß den wirklichen Charakteren des Götz wie des Egmont schwere Gewalt angethan wird, wenn Goethe sie zu Vertretern der Ideale macht, welche der Geist des 18. Jahrhunderts sich gebildet.

Digitized by Google

ſchaft vorführt, welche ſich ſelbſt wie dem Gegenſtand ihrer Liebe gewaltſamen Untergang bereitet, ſo iſt dieſes ein Stück Menſchenleben im engen, um nicht zu ſagen künſtlich gemachten Rahmen. Wenn ferner die melodiſchen, tadellos fließenden Verſe Taſſo's uns in die unergründliche Tiefe der Empfindungen eines Dichters einführen und deſſen Sehnen und Klagen, den Kampf der Ideale mit der Wirklichkeit des Lebens, den Widerſtreit maßloſer Leidenſchaft mit der von edlem Frauenſinn bewahrten Schranke der Sitte vor Augen ſtellen, ſo iſt auch dieſes nur ein particuläres Bild, eine pſychologiſche Zeichnung, welche wunderſchön im Einzelnen, doch nur ein Fragment des Seelenlebens und Seelenleidens bietet, und deren ſingulärer Charakter nur in engem Kreiſe Verſtändniß findet.

Auch Iphigenie tritt aus dem Rahmen eines einzelnen Lebensbildes nicht heraus; die tief ernſte Idee der Schuld und Sühne, welche Goethe der griechiſchen Tragödie entnimmt, um ſie in den zerfloſſenen Farben der modernen Humanität wiederzugeben, kommt nur in einem beſchränkten Kreiſe zur Geltung, und Iphigenie ſelbſt, wie ihr Bruder Oreſt ſind bei aller Zartheit und Friſche der Zeichnung doch im Weſentlichen unbedeutende Geſtalten, welche mit allſeitigem Intereſſe uns nicht zu feſſeln vermögen.

Ganz anders verhält es ſich mit Fauſt: den ganzen Kreis der Schöpfung ſoll er ausſchreiten, ſoll mit bedächtiger Schnelle wandern vom Himmel durch die Welt zur Hölle. Nicht ein Stück des Menſchenlebens ſoll er uns vor Augen führen, ſondern das Menſchenleben in ſeiner ganzen Weite; nicht dieſen oder jenen Kampf um dieſes oder jenes Ideal, ſondern den Kampf der Menſchenſeele überhaupt; nicht irgendwelche Art von tragiſchem Geſchick, ſondern die Tragödie des Menſchenlebens als ſolchen. Mit einem Wort: Fauſt ſoll der Menſch ſein, nicht ein Menſch, ſein Leben ſoll das Menſchenleben als ſolches wiederſpiegeln, und ſeine Bahn die Bahn der Menſchheit überhaupt darſtellen.

> Was der ganzen Menſchheit zugetheilt iſt,
> Will ich in meinem innern Selbſt genießen,
> Mit meinem Geiſt das Höchſt' und Tiefſte greifen,
> Ihr Wohl und Weh auf meinen Buſen häufen,
> Und ſo mein eigen Selbſt zu ihrem Selbſt erweitern,
> Und, wie ſie ſelbſt, am End' auch ich zerſcheitern —

ſo ſpricht Fauſt, nachdem er mit Mephiſto den Pact geſchloſſen, und gibt eben damit in ganz unvergleichlich ſchöner Weiſe der Größe der Idee Ausdruck, welche in ihm zur Darſtellung kommen ſoll.

Mit je größerem Interesse wir die Idee erfassen, welche in Faust ihren Ausdruck finden soll, um so näher wird uns die Frage liegen: aus welcher Quelle schöpft der Dichter das Verständniß des Menschenlebens, das er in seinem großen Bilde zusammenfassen will? Um zu diesem Verständniß zu gelangen, genügt es nicht, die große und kleine Menschenwelt sich anzusehen, welche in bunter Mannigfaltigkeit sich uns vorstellt. Die äußere Beobachtung führt nicht in das innere geheimnißvolle Leben der Menschenseele, noch viel weniger vermag sie die dunkeln Wege zu enthüllen, welche dem Menschen in der Ewigkeit sich öffnen. Wer das Leben der Menschen darstellen will, muß es im Lichte jener Alles beherrschenden Wahrheiten erfassen, welche das sittliche und religiöse Bewußtsein aller Völker aus den Anfängen der menschlichen Geschichte bewahrt, und welche als Mitgift der natürlichen Vernunft wie als übernatürliche Gabe der Offenbarung von Gottes Vorsehung in den Jahrhunderten des Alterthums behütet wurden, um sie in der Lehre des Christenthums zur vollen Klarheit zu führen.

Diese sittlich-religiösen Wahrheiten allein enthalten die Schlüssel zum Verständniß des Menschenlebens. Indem sie uns das Geheimniß der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe vor Augen stellen, das Geheimniß der Schuld und Sühne, des Leidens und der Erlösung, gießen sie ein helles Licht über das Streben und Ringen des Menschen. Selbst in Dunkel gehüllt und des Menschen Verstand überragend, sind sie, wie Pascal sagt, das sternenreiche Firmament, in welchem der Mensch allein Ziel und Weg seines Lebens erkennt.

Auf diese großen, Alles tragenden und Alles umfassenden Wahrheiten mußte Goethe blicken, wenn er in seinem Faust das Drama des Menschen schaffen wollte, und in dem Maße, als es ihm gegeben war, klar und tief und ernst auf sie zu schauen, in eben diesem Maße mußte sein gewaltiges Werk gelingen. Dieses Maß der Klarheit, der Tiefe und des Ernstes zu bestimmen, wird der Verlauf unserer Erörterung nicht verfehlen. Zunächst aber müssen wir daran erinnern, daß Goethe nicht der Erste ist, welcher die Aufgabe übernahm, das Drama des Menschenlebens zu schaffen.

Alle Culturvölker des Alterthums haben diese Aufgabe, jedes in seiner Weise, erfaßt, und alle Poesie hat in derselben ihren Ausgang und ihr letztes Ziel.

III. Die Vorbilder des Fauſt.

Um nicht in den fernen Orient uns zu verlieren, werden wir vor Allem der griechiſchen Dichtung die Anerkennung ſchuldig ſein, daß ſie mit tiefem Ernſte an dem großen Bilde gearbeitet hat, welches Goethe im Fauſt uns zu geben verſpricht. Wir finden das Drama des Menſchenlebens in dem geheimnißvollen Mythus des Prometheus, welchen Aeſchylos in einer Trilogie dramatiſch darſtellt.

Prometheus erſcheint uns hier als ein dämoniſches Weſen, als Halbgott, welcher gegen Zeus ſich auflehnt, auch die Menſchen zur Auflehnung verführt und ihnen das Vorrecht der Gottheit, das Feuer, zur Erde bringt. In unbändigem Trotz ſpricht er zu Zeus:

Es fahre nieder dein Blitz zündender Strahl,
Wie weiß geflügeltes Schneegeſtöber,
In donnerndem Erdbeben ſchwindend
Stürze das All ringsum gemiſcht;
Er ſoll mich doch nicht beugen.

Prometheus büßt ſeinen titaniſchen Uebermuth und erſcheint an den Kaukaſusfelſen geſchmiedet, wo ihm der Geier an der Leber frißt, als Bild der ſchuldbeladenen leidenden Menſchheit; darum ruft ihm der Chor zu:

Siehſt du nicht, du haſt gefrevelt;
Wie gefrevelt, das zu ſagen
Iſt mir keine Freude, Kummer dir!
Nun find' Erlöſung irgend dir von dieſer Qual.

Prometheus hat die Hoffnung auf Erlöſung. Er beantwortet Jo's, der ſchmerzenreichen Tochter des Inachos, Frage:

Wer wird dich aber löſen wider Zeus' Gebot?

mit den bedeutungsvollen Worten:

Selbſt einer deiner Sproſſen iſt dazu beſtimmt.

Und dieſe Hoffnung beſtätigend, verkündet ihm Hermes:

Dieſer Mühſal Heil erwacht dir nimmermehr,
Es erſcheine denn, als deiner Qual Vertreter,
Ein Gott, bereit herabzuſteigen in die Nacht des Hades,
In des Tartarus finſtere Tiefe.

Das große Geheimniß der Schuld und Sühne, der Qual und Buße, der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, welches in Aeſchylus' Trilogie wie am dunklen Morgenhimmel aufleuchtet, ſteht in vollem Glanze über den chriſtlichen Jahrhunderten und wird in dieſen auch poetiſch in der mannigfaltigſten Weiſe dargeſtellt.

So schildert uns die sinnige Nonne Hroswitha († 968) in einem aus dem Griechischen überkommenen Gedichte „Theophilus", das Ringen eines Menschen, welcher die Lockung und die Versuchung des Teufels überwunden, um in Christus den Frieden zu finden.

Ausführlicher und psychologisch reicher entwickelt stellt uns diesen Kampf Wolfram von Eschenbach (c. 1200) in seinem „Parzival" dar. Parzival ist ein Ritter, welcher den heiligen Gral sucht. In mannigfacher Irrfahrt und sittlicher Verirrung verloren, nach mannigfachen Kämpfen mit seinem Freund Gawan und seinem Halbbruder Feirefiz, findet er durch innerliche Buße am Charfreitag die geistige Reinheit wieder und gelangt so zu der Gralburg, wo er Weib und Kind und königliche Ehre findet. Parzival ist der Erdenpilger überhaupt, Gawan die weltliche Lust, Feirefiz das Heidenthum, die Gralburg ist die Vereinigung mit Gott.

Ebenso psychologisch fein, aber noch plastischer stellt uns die große Idee des Menschenlebens Calderon († 1681) in seinem el magico prodigioso dar. Cyprian, ein junger heidnischer Philosoph, ringt im Kampf mit einem als Cavalier gekleideten Dämon nach der wahren Erkenntniß Gottes. Der Dämon und er selbst können der Macht der Wahrheit nicht widerstehen. Da tritt die sinnliche Lust dazwischen, Cyprian schließt einen Pact mit dem Dämon, um Justina zu gewinnen. Diese wird von dem Teufel versucht, aber sie siegt, und der Teufel bringt Cyprian statt der Jungfrau ein Phantom, welches er als Leiche erkennt, worauf er selber sich bekehrt und Christ wird. Seine Sünden werden ihm vergeben, der Dämon flieht, Cyprian und Justina sterben als Märtyrer für den Glauben.

Von dem dunkeln aber tiefsinnigen Mythus des Prometheus wie von der klaren und warmen Legende des Mittelalters specifisch verschieden ist die Sage, in welcher die neuere Poesie die Idee des menschlichen Lebens darstellt, die sogenannte Faustsage.

Ihr Ursprung ist die gährende Zeit des 16. Jahrhunderts, jene Zeit der Renaissance und Reformation, in welcher Alchymie und Magie wie üppiges Gestrüpp aus geborstenem Gemäuer hervortreibt. Eines Bauern Sohn zu Knittlingen in Schwaben geboren, studirt Faust in Wittenberg, später in Ingolstadt Theologie, wird dann Magister und führt mit seinem Famulus Wagner (aus Wasserling) und mit Hülfe des Mephistopheles*), mit dem er auf 24 Jahre einen Pact geschlossen,

*) Angeblich gebildet aus μη-φως-φιλος, der Lichtscheue, Teufel, wahrscheinlich von mephitis, Schwefeldunst.

allerlei Künste aus. Er trinkt in Salzburg dem Bischof den Keller aus, regalirt die Studenten in Leipzig mit Wein, kegelt zu Ulm auf der Donau, citirt in der humanistischen Universität Erfurt die Helena, wird aber nach 24 Jahren pünktlich Nachts 12 Uhr zu Rimlich vom Teufel geholt.

Dieses die ursprüngliche Faustsage. *)

Lange war Dr. Faustus eine Lieblingsfigur des deutschen Volkstheaters und wurde bald ernst bald launig behandelt; worüber Creizнach uns ausführlich berichtet. **)

Auch in England finden wir die Sage zur Zeit Shakespeare's dramatisch bearbeitet.

Den ersten fragmentarischen Versuch, die Faustsage künstlerisch zu behandeln, machte in Deutschland Lessing (1773). Ihm folgen ein halbes Jahrhundert hindurch vor, neben und nach Goethe's Arbeit eine Menge von dramatischen Versuchen, von denen nur summarisch hier genannt werden sollen: Lenz (1772), Maler Müller (1776), Klinger (1791), Chamisso (1804), Steins (1804), Schön (1807), Klingemann (1815), Grabbe (1829), Lenau (1836). Auch in verschiedenen Opern wurde Faust dargestellt.

Es kann unsere Aufgabe nicht sein, auch nur einigermaßen festzustellen, was Goethe aus diesen früheren Arbeiten geschöpft oder späteren überlassen habe. In formeller Hinsicht sind sie mit Goethe's Schöpfung kaum zu vergleichen, und auch ihr innerer Gehalt steht an Reichthum, wie an Schärfe der Zeichnung weit hinter dieser zurück.

Wohl mögen bei dem Einen oder Anderen, namentlich bei Lenau, einzelne tiefere Ideen sich finden, welche Goethe fehlen: im Ganzen hat Goethe unstreitig in seinem Faust das Bild des Menschenlebens, wie solches sich auf dem Standpunkt der modernen Cultur ergibt, in der reichsten Fülle und zugleich in der abgerundetsten Form gezeichnet. Wie mannigfaltig und disparat auch die Scenen sind, in welche das Ganze sich scheidet, die Einheit der Grundgedanken geht niemals verloren. Diese Einheit der Composition ist ganz besonders klar in dem ersten Theile zu erkennen; aber auch der zweite hat trotz der Mannigfaltigkeit seiner Details eine wohl durchsichtige Gliederung.

---

*) Eine spätere grobe Verwechslung ist es, wenn die oben geschilderte Person des Faust mit dem Erfinder der Buchdruckerkunst identificirt wird. Dieser ehrenfeste Patricier des 15. Jahrhunderts, Johannes Fust, hat mit dem Magiker des 16. keinerlei Verwandtschaft.

**) Versuch einer Geschichte des Volksschauspiels vom Doctor Faust.

IV. Die Eintheilung des Faust und der Prolog.

Versuchen wir es zunächst, die Gliederung unseres Werkes im Allgemeinen anzudeuten. Der Dichter eröffnet den ersten Theil des Faust mit einem Vorspiel auf dem Theater und einem Prolog im Himmel. Obgleich dieser Theil in Acte nicht geschieden ist, so läßt er sich doch mit Leichtigkeit in fünf Hauptacte scheiden: 1. die Einleitung des Pactes mit dem Teufel; 2. die Einführung Faustens in die Bahn des sinnlichen Lebensgenusses; 3. die Verführung Margarethens; 4. Margarethens Schuld und Leid; 5. das Gericht über Margaretha. Der zweite Theil ist von Goethe selbst in fünf Acte eingetheilt. Doch ist es ungleich schwieriger, ihren Inhalt mit Bestimmtheit anzugeben. Wir sehen, wie Faust 1. am Hofe des Kaisers erscheint, um Geld, Vergnügen und Ehre zu schaffen; 2. dann tiefer strebend die Helena, d. i. Hellenische Bildung sucht; 3. sie findet und sich mit ihr vermählt, aber aufs neue sie verliert; hierauf 4. zu praktischer philanthropischer Thätigkeit sich wendet; 5. in dieser stirbt, dem Teufel entkommt und zum Himmel steigt.

Der kurze Abriß, den wir zur Orientirung hier voranstellen, genügt zu zeigen, welchen überreichen Stoff uns der Dichter bietet. Die Detailbetrachtung muß sich selbstverständlich auf die Hauptstücke beschränken.

Zunächst interessirt uns der Prolog im Himmel.

Nachdem die Erzengel Raphael, Gabriel und Michael in erhabenen Gesängen des Schöpfers hohe Werke gepriesen, erscheint Mephisto vor Gottes Thron.

In der eigenthümlichen Mischung eines Schalks und Teufels beginnt er zu sprechen:

Verzeih', ich kann nicht hohe Worte machen,
Und wenn mich auch der ganze Kreis verhöhnt,
Mein Pathos brächte dich gewiß zum Lachen,
Hätt'st du dir nicht das Lachen abgewöhnt.
Von Sonn' und Welten weiß ich nichts zu sagen,
Ich sehe nur, wie sich die Menschen plagen.

Nachdem sich Mephisto also am Throne Gottes eingeführt, schildert er des Menschen Leben mit boshafter Ironie:

Ein wenig besser würd' er leben,
Hätt'st du ihm nicht den Schein des Himmelslichts gegeben;
Er nennt's Vernunft und braucht's allein,
Nur thierischer als jedes Thier zu sein.

Auf die Frage des Herrn: Kennſt Du den Fauſt? ſchildert er deſſen Leben:

Fürwahr! er dient euch auf beſondre Weiſe.
Nicht irdiſch iſt des Thoren Trank noch Speiſe.
Ihn treibt die Gährung in die Ferne;
Er iſt ſich ſeiner Tollheit halb bewußt:
Vom Himmel fordert er die ſchönſten Sterne,
Und von der Erde jede höchſte Luſt,
Und alle Näh' und alle Ferne
Befriedigt nicht die tiefbewegte Bruſt.

Hierauf erhält Mephiſto die Erlaubniß, Fauſt zu verſuchen:

So lang er auf der Erde lebt,
So lange ſei dir's nicht verboten.
Es irrt der Menſch, ſo lang er ſtrebt!

Mephiſto bedankt ſich hierfür, der Herr aber zweifelt nicht, daß Fauſt beſtehe:

Ein guter Menſch in ſeinem dunkeln Drange
Iſt ſich des rechten Weges wohl bewußt.

Hiermit ſchließt die Unterhaltung nach einer nicht ſehr correcten Philoſophie über den Zweck des Teufels mit dem Ausdruck der Zufriedenheit von Seite des letztern:

Von Zeit zu Zeit ſeh' ich den Alten gern,
Und hüte mich, mit ihm zu brechen.
Es iſt gar hübſch von einem großen Herrn,
So menſchlich mit dem Teufel ſelbſt zu ſprechen.

Der Stoff dieſes Prologs iſt dem Buch Job entnommen, welches gleichfalls in der Form eines Geſprächs zwiſchen Gott und dem Teufel die Verſuchung Job's einleitet; aber die erhabenen Worte dieſes ehrwürdigen Buches erſcheinen in Goethe's Prolog als frivole Traveſtie.

Der ewig heilige Gott wird in einen väterlich philoſophirenden Pädagogen des 18. Jahrhunderts verwandelt, der ſogar dem Teufel ſagt:

Ich habe deines Gleichen nie gehaßt,

der Teufel aber in einen ſkeptiſch boshaften Schalk, der mit Gott auf kameradſchaftlichem Fuße ſteht. Die geiſtreiche Form, in welcher beides geſchieht, ſoll nicht unterſchätzt werden; die Perſiflage des Menſchen namentlich iſt einzig in ihrer Art: dem Ernſt einer Tragödie, in welcher des Menſchenlebens Räthſel ſeine Löſung finden ſoll, entſpricht dieſer Prolog nicht. Ja, er verräth uns im Voraus, daß die ethiſche Grundanſchauung Goethe's einer ſolchen Löſung im vollen

Ernst überhaupt nicht fähig ist. Principiell ergibt sich dieses besonders aus den Worten, welche der Dichter dem Herrn in den Mund legt:

Es irrt der Mensch, so lang er strebt,

und:

Ein guter Mensch in seinem dunkeln Drange
Ist sich des rechten Weges wohl bewußt.

In diesen beiden Worten ist die Grundanschauung Goethe's im Voraus angedeutet: Die Naturnothwendigkeit des Irrthums, also die Leugnung der sittlichen Schuld, die naturnothwendige Güte des Menschen, also das Selbstgenügen des natürlichen Menschen zu Erreichung seines Zieles.

Diese beiden Gedanken ziehen sich wie zwei leitende Fäden durch die Dichtung, um endlich in dem letzten Gedanken sich zu verschlingen:

Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.

Verstehen wir diese Sätze recht, so kann uns kein Zweifel darüber sein, daß Goethe das Menschenleben, dessen Idee er in seinem Faust darstellen will, unter ganz andere Begriffe stellt, als diejenigen sind, welche das heidnische Alterthum und das Christenthum uns bietet. Der Begriff der Sünde, wie der Gnade und Erlösung ist im Voraus ausgeschlossen. Alles ist Natur: die Sünde, wie die Gnade, und ebendarum auch die Erlösung. Wie Goethe persönlich zu diesen Begriffen gelangte, ist hier nicht zu erörtern.*) Es muß

*) Goethe's Leben (1749—1832) fiel in eine Zeit, in welcher die religiösen Elemente, welche die protestantische Bildung aus der katholischen Vergangenheit sich bewahrt hatte, und mit diesen auch die alte Strenge sittlicher Zucht bereits sehr morsch geworden war. Schon als Knabe stieß er auf die rationalistische Einwendung, welche den Glauben an Gottes Vorsehung und die Macht des Gebetes erschüttert und das positive Christenthum verächtlich macht. Wenn er doch mit der Bibel sich zuweilen beschäftigte und die Deisten haßte, so war dieses mehr Geschmack als Ueberzeugung. Er war des Glaubens baar, aber vor dem Scepticismus bang. Die philosophisch-theologischen Studien, welche Goethe später machte, führten ihn durch die mannigfaltigsten Gebiete: erst zur Alchymie des Theophrast und zum Neuplatonismus des Bruno, dann zu den Rationalisten Spinoza, Bayle und Lessing, in der späteren Periode aber zu jenem seltsam verworrenen Mysticismus, welcher im II. Theil des Faust sich ablagert. Eine bestimmte Anschauung gewann er niemals, ausgenommen die negative, daß er mit voller Entschiedenheit den rohen Materialismus haßte, wie er von den Franzosen breitgetreten wurde, aber auch ebenso entschieden den übernatürlichen, auf Offenbarung gegründeten christlichen Glauben verwarf.

uns genügen zu constatiren, daß der Prolog, mit welchem der Dichter sein Werk einleitet, dieselben mit voller Schärfe ins Licht stellt. Aber sehen wir, wie er es durchführt.

V. Der Pact mit dem Teufel.

Der erste Act führt uns in Faust einen Geist vor, welcher mit ungestümem Streben der Wissenschaft sich ergibt, aber unbefriedigt und angeekelt von ihren Resultaten der Skepsis sich überläßt.

Habe nun, ach! Philosophie,
Juristerei und Medicin
Und, leider! auch Theologie
Durchaus studirt, mit heißem Bemühn.
Da steh' ich nun, ich armer Thor!
Und bin so klug, als wie zuvor,

so beginnt Faust seinen Monolog und wendet sich hierauf zu der Magie:

Drum hab' ich mich der Magie ergeben,
Ob mir durch Geistes Kraft und Mund
Nicht manch Geheimniß würde kund.

Der Geist aber weist ihn mit den Worten zurück:

Du gleichst dem Geist, den du begreifst,
Nicht mir!

Als scharfer Contrast zu dem ungemessenen Streben des Faust erscheint sein Famulus Wagner mit dem charakteristischen Attribut des Schlafrocks, der Nachtmütze und Lampe, um sein armseliges Bücherwissen mit philisterhaftem Genügen breit zu legen:

Mit Eifer hab' ich mich der Studien beflissen;
Zwar weiß ich viel, doch möcht' ich alles wissen,

so spricht Wagner; Faust aber, nur noch mehr angeekelt von diesem „schaalen Zeug," überläßt sich aufs Neue seiner maßlos überschäumenden und zugleich verzweifelnden Stimmung und greift zuletzt nach der Phiole, um sich zu vergiften. Die Osterglocken und der Chor der Jünger und Engel halten ihn zurück.

Christ ist erstanden!
Freude dem Sterblichen,
Den die verderblichen,
Schleichenden, erblichen
Mängel umwanden.

Obwohl er sagt:

Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube.

so ist doch die christlich-fromme Erinnerung in ihm zu mächtig:

Erinnrung hält mich nun, mit kindlichem Gefühle,
Vom letzten, ernsten Schritt zurück.
O tönet fort, ihr süßen Himmelslieder!
Die Thräne quillt, die Erde hat mich wieder!

Diese Scene ist ästhetisch ein Meisterwerk. Auch psychologisch ist sie von einziger Art. Höchst wohlthuend tritt auch die Macht der Religion hervor. Doch ist nicht zu übersehen, daß es im Grunde doch nur ein verschwommenes Gefühl, eine Jugenderinnerung ist, eine Botschaft, welcher der Glaube fehlt.

An diese erste an Ideen wie an Handlungen vorzüglich reiche Scene schließt sich als zweite der Spaziergang, welchen Faust mit Wagner am Osterfeste macht; von reizender Schönheit als Bild des frischen Lebens, ist diese Scene zugleich dazu bestimmt, uns Faust's zerrissene Stimmung zu enthüllen:

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen.

Schließlich dient sie als Einleitung zu dem Teufelspact, denn auf diesem Spaziergang gesellt sich zu Faust der geheimnißvolle Pudel, aus welchem sich Mephistopheles enthüllt.

Die erste Begegnung mit Mephisto erfolgt aber höchst charakteristisch in dem Augenblick, da Faust mit der hl. Schrift sich beschäftigt, — freilich nicht als demüthiger Leser und Schüler, sondern als philosophisch freier Uebersetzer und Exeget:

Mich drängt's, den Grundtext aufzuschlagen,
Mit redlichem Gefühl einmal
Das heilige Original
In mein geliebtes Deutsch zu übertragen.

Ob Goethe es so gedacht und gewollt, oder nicht: es ist ein meisterhafter Zug, daß er des Teufels Pact mit der freien Bibelforschung in so enge Beziehung bringt.

Unterdessen hat der knurrende Pudel sich entpuppt. Durch Beschwörung genöthigt tritt Mephistopheles in der Gestalt eines fahrenden Schülers hervor und stellt sich Faust sofort mit höchst verdächtiger Philosophie vor, als

Ein Theil von jener Kraft,
Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.
Ich bin der Geist, der stets verneint!
Und das mit Recht; denn alles, was entsteht,
Ist werth, daß es zu Grunde geht.

Digitized by Google

Mit verdächtiger Philoſophie, ſagen wir, denn ſie hebt die perſönliche wie die ſittliche Natur des Teufels auf, um ein unperſönliches kosmiſches Princip an deſſen Stelle zu ſetzen.

Das iſt nicht die chriſtliche, ſondern die pantheiſtiſche Idee des Böſen, eine Idee, welche beſonders claſſiſch in Hegel's Syſtem ihren Ausdruck gefunden hat.

Aber halten wir uns hierbei nicht auf. Mephiſtopheles kommt wieder, Fauſt ſpricht ihm ſeinen ganzen Lebensüberdruß aus, er flucht Allem:

Fluch ſei der Hoffnung! Fluch dem Glauben!
Und Fluch vor allen der Geduld!

Das iſt — ſehr pſychologiſch gewählt — der Moment, in welchem der Teufel ihm den Pact anbietet:

Hör' auf mit deinem Gram zu ſpielen,
Der, wie ein Geier, dir am Leben frißt!
Die ſchlechteſte Geſellſchaft läßt dich fühlen,
Daß du ein Menſch mit Menſchen biſt.
Ich will mich *hier* zu deinem Dienſt verbinden,
Auf deinen Wink nicht raſten und nicht ruhn;
Wenn wir uns *drüben* wiederfinden,
So ſollſt du mir das Gleiche thun.

Worauf Fauſt:

Das Drüben kann mich wenig kümmern;
Schlägſt du erſt dieſe Welt zu Trümmern,
Die andre mag darnach entſtehen.

Mit dieſen Worten wird der Knoten geſchürzt. Von hochmüthigem Wiſſensſtolz gleichzeitig zur Magie und zur Skepſis geleitet, der Vernunft und dem Glauben entſagend, halb lebensdurſtig, halb verzweifelnd, übergibt ſich Fauſt dem Böſen. Mephiſto aber ſpricht über ihn das prognoſtiſche Urtheil, indem er ſagt:

Ihm hat das Schickſal einen Geiſt gegeben,
Der ungebändigt immer vorwärts dringt,
Und deſſen übereiltes Streben
Der Erde Freuden überſpringt.
Den ſchlepp' ich durch das wilde Leben,
Durch flache Unbedeutenheit;
Er ſoll mir zappeln, ſtarren, kleben,
Und ſeiner Unerſättlichkeit
Soll Speis und Trank vor gier'gen Lippen ſchweben,
Er wird Erquickung ſich umſonſt erflehn,
Und hätt' er ſich auch nicht dem Teufel übergeben,
Er müßte doch zu Grunde gehn.

Die trügerische Lebensweisheit, mit welcher Mephisto den maßlos strebenden und im Streben ermüdeten Geist des Faust an sich zu fesseln versteht, findet einen höchst originellen Commentar in dem komisch-ernsten Gespräch, welches er, in das lange Kleid des Faust gehüllt, mit dem Schüler führt und in welchem er sein Urtheil abgibt über die verschiedenen Wissenschaften, Philosophie, Jurisprudenz, Theologie und Medicin. Feine Ironie verbindet sich mit kalter Skepsis, um schließlich der Sinnlichkeit das letzte Wort zu lassen. Was Mephisto von den Facultäten und von dem Unterricht sagt, ist gleich sehr eine Satyre, wie ein Programm der Wissenschaft, welche das Licht des Glaubens und der Sittlichkeit verloren hat. Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum. Diese älteste Devise der Verführung schreibt Mephisto dem Schüler ins Tagebuch und ruft ihm hämisch nach:

Folg' nur dem alten Spruch und meiner Muhme, der Schlange,
Dir wird gewiß einmal bei deiner Gottähnlichkeit bange!

Es wird hiermit aufs neue der Grundgedanke des ganzen ersten Actes und die Grundlage des Drama's überhaupt ausgesprochen, der Gedanke nämlich, daß der Mensch in stolzem Streben über die Grenzen seiner Natur zur Gottähnlichkeit sich erhebend in die Gewalt der Sinnlichkeit herniederfalle, um in ihr nach kurzer Lust bittere Pein zu finden. Diesen Gedanken hat der Dichter der christlichen Tradition entnommen und wenn auch nicht in vollem Ernste, so doch mit frischen und scharfen Zügen ausgeführt; die Grundanlage unseres Drama's ruht auf demselben. Ob er mit voller Consequenz ihn festgehalten, werden wir später sehen; zunächst haben wir den zweiten Act ins Auge zu fassen, welcher dazu bestimmt ist, die Begierlichkeit in Faust zu wecken und die Fesseln der Sinnlichkeit um ihn zu werfen.

VI. Der neue Lebenslauf.

Zwei verschiedene Wege sind es, auf welchen der schalkhafte, düstere Meister seinen Lehrling aus den idealen Höhen in die Tiefen der Sinnenlust einführt.

Ich muß dich nun vor allen Dingen
In lustige Gesellschaft bringen,
Damit du siehst, wie leicht sich's leben läßt.

Mit diesen Worten führt Mephisto Faust in Auerbachs Keller. Die Scene, welche Goethe hier ebenso plastisch derb als sarkastisch fein

Digitized by Google

entwickelt, hat den Zweck, die Luſt der rohen Sinnlichkeit in ihrem Humor wie in ihrer Beſtialität darzuſtellen.

Uns iſt ganz kannibaliſch wohl,
Als wie fünfhundert Säuen!

ſo ſingen die Zecher, und Mephiſto bemerkt dazu mit trefflicher Ironie:

Das Volk iſt frei, ſeht an, wie wohl's ihm geht!

während er Fauſt, der abzufahren begehrt, mit den Worten feſthält:

Gib nur erſt Acht, die Beſtialität
Wird ſich gar herrlich offenbaren.

Das geſchieht in der bekannten Spukgeſchichte, welche das muntere Bild abſchließt.

Selten dürfte es einem Dichter gelungen ſein, mit ſo wenig Strichen ein ſo heiteres und ernſtes pſychologiſches Bild zu zeichnen, wie es uns in Auerbachs Keller vorliegt. Es bietet dasſelbe jedoch nur eine Seite des neuen Lebenslaufes, welchen Mephiſto ſeinen Schützling führt. An die laute und wilde Luſt der Zecher ſchließt ſich der geheimnißvolle Zauber der Hexenküche an.

Die bizarren Einzelheiten, welche Goethe in dieſer Scene — ſie wurde erſt ſpäter auf der italieniſchen Reiſe gedichtet — uns vorführt, ſollen hier nicht verfolgt werden. Was die Meerkatzen und die Hexe an wunderlichen Sprüchen zum Beſten geben, hat im Weſentlichen doch keinen anderen Zweck, als daß Mephiſto ſich erlauben darf, den Glauben in dem Aberglauben mit den Worten zu verhöhnen:

.....Ein vollkommner Widerſpruch
Bleibt gleich geheimnißvoll für Kluge wie für Thoren.
Mein Freund, die Kunſt iſt alt und neu.
Es war die Art zu allen Zeiten,
Durch Drei und Eins, und Eins und Drei
Irrthum ſtatt Wahrheit zu verbreiten.

Ohne Zweifel ſpricht Mephiſto hier ganz im Sinne des Dichters; aber was ſoll denn überhaupt der Spuk? Was will Goethe mit dem Zauber? Iſt er ernſtgemeint, oder allegoriſch, oder ſkeptiſch, oder gar ſatyriſch? dieſe Frage wird uns wiederholt ſich aufwerfen. Vielleicht Alles zuſammen. Satan und Hexen liegen Goethe allzu tief im Sinne, als daß er ſich von denſelben ganz losmachen könnte. Die Aufklärung ſeiner Zeit und nicht minder der heutigen Zeit vereinigt mit materialiſtiſcher Skepſis den craſſeſten Aberglauben. Auch in Goethe fehlte dieſe Miſchung nicht. Die Hexen ſind, wie Mephiſto ſelbſt, halb Scherz, halb Ernſt,

und es iſt ſchwer, das Doppelſpiel zu ſcheiden. Die ernſte Geſtalt des Teufels wird ſtets mit buntem Scherz maskirt:

Auch die Cultur, die alle Welt beleckt,
Hat auf den Teufel ſich erſtreckt;
Darum bedien' ich mich, wie mancher junge Mann,
Seit vielen Jahren falſcher Waden.
Ich bin ein Cavalier, wie andere Cavaliere,

ſo witzelt Mephiſto, um alsbald wieder in tiefem Ernſte zu bemerken, daß mit der Abſchaffung des alten Satans die Menſchen nicht beſſer daran ſeien:

Den Böſen ſind ſie los, die Böſen ſind geblieben.

So haben wir in der Hexenküche ſelbſt ein verworrenes Bild: Glaube, Philoſophie, Zweifel und Satyre begegnen ſich; der Grundgedanke aber, welchen der Dichter in dieſer ganzen Scene verfolgt, iſt folgender: Es ſoll in Fauſt die Begierlichkeit erregt werden, damit er in ſinnlicher Liebesluſt dem geiſtigen Streben entſage. Dazu wird ihm in dem Zauberſpiegel das Bild der Helena gezeigt und dann der Zaubertrank gereicht.

Kaum iſt dieſes geſchehen, ſo führt Mephiſto ihn fort mit den Worten:

Du mußt nothwendig tranſpiriren,
Damit die Kraft durch Inn- und Aeußres dringt.
Den edlen Müßiggang lehr' ich hernach dich ſchätzen
Und bald empfindeſt du mit innigem Ergötzen,
Wie ſich Cupido regt und hin und wieder ſpringt.

Fauſt: Laß mich nur ſchnell noch in den Spiegel ſchauen!
Das Frauenbild war gar zu ſchön!

Mephiſto: Nein! nein! Du ſollſt das Muſter aller Frauen
Nun bald leibhaftig vor dir ſehen.
Du ſiehſt, mit dieſem Trank im Leibe,
Bald Helenen in jedem Weibe.

VII. Fauſt und Margaretha.

In unmittelbarem Anſchluß an die eben angeführten Worte folgt die Begegnung des Fauſt mit Margaretha und in dieſer der Anfang des dritten Actes des erſten Theiles. Der Dichter tritt hier aus dem philoſophiſchen wie aus dem myſtiſchen Gebiet vollſtändig heraus, um uns ein ganz concretes Lebensbild vorzuführen, eine Liebesgeſchichte, wie ſie Leben und Dichtung tauſendfach bieten, wie ſie aber wohl nirgends mit gleicher Meiſterſchaft gezeichnet wurde.

Mit Recht wurde bemerkt, daß dieser Act mit den beiden folgenden für sich allein ein Ganzes bilde, und daß man in denselben das Meisterwerk eines bürgerlichen Trauerspieles habe. Alles zeigt die höchste Formvollendung, die zarteste Seelenzeichnung, eine lebensfrische Gestaltung, an der kein Strich zu viel und keiner zu wenig ist. Wenn es im Allgemeinen richtig ist, daß Goethe Frauen besser zu zeichnen verstand, als Männer, so besonders hier.

Margaretha ist ein unvergleichliches Bild. Streng erzogen, naiv und von Herzen fromm zeigt sie sich erst in vollkommener Züchtigkeit und Bescheidenheit:

Bin weder Fräulein, weder schön,
Kann ungeleitet nach Hause gehen.

Bald aber schleicht Eitelkeit sich ein:

Er sah gewiß recht wacker aus,
Und ist aus einem edlen Haus,

und mit der Eitelkeit das Verlangen nach dem Schmuck:

Am Golde hängt,
Nach Golde drängt,
Doch alles. Ach, wir Armen!

Dazu kömmt Frau Martha:

Ein Weib wie auserlesen
Zum Kuppler- und Zigeunerwesen.

Und Margaretha's Herz ist gefangen in jener Lust und Pein, welche sich in dem classischen Liede verräth:

Meine Ruh' ist hin,
Mein Herz ist schwer;
Ich finde sie nimmer
Und nimmermehr.

Nicht ohne Grund hat die bildende Kunst diese dichterische Schöpfung Goethe's zu ihrem Lieblingsgegenstand erwählt. Sie findet hier eine vollendete Naturwahrheit, in welcher das Ideal mit der Wirklichkeit des Menschen-Lebens in Einem Bilde zusammengefaßt ist.

Ein viel unbestimmteres Bild ist uns in Faust gezeichnet. Der Ungestüm und die Leidenschaft, welche in geistigem Streben ihn ins Maßlose fortgerissen, geht in der sinnlichen Weichheit und in der Liebeständelei, der er sich überläßt, keineswegs unter. Halb edel, halb egoistisch erhebt sich sein Geist immer wieder zum ernsterem Streben. Er flieht in Waldeseinsamkeit, in der er den Genuß der Betrachtung

feiert, über den Gefährten klagt, den ihm der Geist gegeben, wie über das wilde Feuer, das er in seinem Busen fühlt, und schmerzvoll ausruft:

So tauml' ich von Begierde zu Genuß
Und im Genuß verschmacht' ich nach Begierde.

Alsbald aber finden wir ihn wieder in Gesellschaft Margaretha's, welche ihn über seine religiöse Anschauungen erforscht. Von diesen sogleich. Zunächst müssen wir das schwankende und unsichere Wesen beachten, welches der Dichter uns in Faust vorstellt. Einen „sinnlich-übersinnlichen Freier" nennt ihn Mephistopheles, in dem er mit dämonischem Spott seine unsicher wechselnde Seelen-Stimmung zergliedert. Das ist sehr tief und wahr. Die Leidenschaft gibt dem Geiste niemals Ruhe, sie bringt Alles ins Schwanken, und das Gefühl dieses Schwankens ist ihr bitterster Stachel.

Um aber zu der Unterhaltung über Religion zurückzukehren, so werden wir dieselbe formell als eine der reizendsten und feinsten Arbeiten des Dichters anerkennen müssen. Das gläubige Herz des Mädchens, welches den Mephisto nicht ertragen kann, fühlt, daß Faust der Religion entfremdet ist. Sie fragt:

Wie hast Du's mit der Religion?
Glaubst Du an Gott?

worauf dann die Antwort lautet, welche das unübertroffene Symbolum der Religion Goethe's und seiner Zeit, ebendamit der Religion des modernen Geistes bildet:

Faust: Mein Liebchen, wer darf sagen,
Ich glaub' an Gott?
Magst Priester oder Weise fragen,
Und ihre Antwort scheint nur Spott
Ueber den Frager zu sein.

Margaretha: So glaubst du nicht?

Faust: Mißhör' mich nicht, Du holdes Angesicht!
Wer darf ihn nennen?
Und wer bekennen:
Ich glaub' ihn?
Wer empfinden
Und sich unterwinden,
Zu sagen: Ich glaub' ihn nicht?
Der Allumfasser,
Der Allerhalter,
Faßt und erhält er nicht

Dich, mich, ſich ſelbſt?.....
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl iſt alles;
Name iſt Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsgluth.

Ein Symbolum der Religion Goethe's und ſeiner Zeit, ſo nannten wir dieſe Worte. Es wäre unſchwer, ihnen eine Reihe anderer Stellen aus den poetiſchen und proſaiſchen Werken des Dichters zur Seite zu ſtellen. Aber einen präciſeren Ausdruck für dieſe Religion des humaniſtiſchen Pantheismus dürfte wohl keine derſelben bieten. Ich glaube an Gott, aber ich behalte mir vor, ihn anzubeten in allem Schönen: dieſe proſaiſchen Worte, welche Goethe einem Freunde ſchreibt, und welchen er in ſeinem ganzen Leben entſprach, finden in der mit hinreißender Friſche gegebenen Ergießung Fauſts den beredetſten Commentar. Es iſt in derſelben aber nicht bloß Goethe's religiöſe Anſchauung ausgeſprochen, ſondern die allgemeine Grundanſchauung der ganzen Periode: die ſkeptiſch-myſtiſch aufgetragene verſchwommene Idee einer in Natur und Menſchengeiſt ſich offenbarenden Wahrheit, Güte und Schönheit, welche ebenſo ſinnlich wie überſinnlich genoſſen, niemals aber in einem vernünftigen Begriff erfaßt wird. Dieſe Idee ſchwebt Leſſing in ſeinem Nathan dem Weiſen, wie in ſeinen theologiſchen Abhandlungen vor; an ihr arbeitet Herder in ſeinen poetiſchen wie proſaiſchen Schriften; ſie iſt die Summe aller Weisheit für die ganze moderne Philoſophie; Schleiermacher, Fichte, Schelling und Hegel huldigen ihr. Keiner von allen dieſen Männern aber hat ihr eine ſo aufrichtige und zugleich ſo liebenswürdige Faſſung gegeben, wie Goethe in ſeinem Fauſt. Die paar Verſe, welche ſoeben angeführt worden, haben darum auch viel mehr gewirkt, als Hunderte von Vorleſungen, welche bis zur Stunde denſelben Widerſinn und dieſelbe umnebelnde Himmelsgluth in wiſſenſchaftlicher Form breit treten.

Der Dichter unterläßt nicht, das Verhältniß dieſer Religion des humaniſtiſchen Pantheismus zu dem poſitiven Chriſtenthum zur Reflexion zu bringen, und zwar in der allerliebenswürdigſten und boshafteſten Art. Margaretha erwiderte auf Fauſt's dithyrambiſche Ergießung:

Das iſt alles recht ſchön und gut;
Ungefähr ſagt das der Pfarrer auch,
Nur mit ein bischen andern Worten.

Worauf Faust:

Es sagen's aller Orten
Alle Herzen unter dem himmlischen Tage,
Jedes in seiner Sprache;
Warum nicht ich in der meinen?

Margaretha: Wenn man's so hört, möcht's leidlich scheinen,
Steht aber doch immer schief darum;
Denn du hast kein Christenthum.

Liebenswürdig-boshaft fürwahr! Goethe versteht es meisterhaft, der philosophischen Religion die Einfalt des Glaubens gegenüber zu stellen, im Grunde aber doch nur zu dem Zweck, über dieselbe sich hinwegzusetzen. Es bedurfte kaum der widerlich gemeinen Auslassungen, mit welchen Mephisto die „Katechese" persiflirt, welcher Faust sich unterzog, um uns klar zu machen, daß der Dichter des Faust mit den heiligsten Gedanken ebenso spielt wie mit den niedrigsten. Die einen wie die andern sind Bilder oder Statuen, denen er in seinem Geist und in seinen Dichtungen einen Platz anweist, wie es eben der Laune des Augenblickes entspricht. Aber man hüte sich zu meinen, daß er nach der einen oder anderen Seite mit Ueberzeugung sich neige.

Ich halte fest, aber werde nicht fest gehalten; dieser berüchtigte Spruch, welchen der Philosoph Aristipp mit der Buhlerin Lais theilt, ist der Grundzug Goethe's und der Grundzug der gesammten Geistesrichtung, welche in ihm ihren Mittelpunkt hat. *)

VIII. Schuld und Pein.

Allzulange vielleicht hat die religiöse Frage, welche der Dichter mit launiger Freiheit in die Liebeständelei seines Helden verflochten, uns aufgehalten. Es ist Zeit, sie zu lassen, um Margaretha in ihrer Schuld und Pein zu begleiten und die ernsten Bilder zu betrachten, in welchen uns die Früchte der Sünde vor Augen gestellt werden.

Wir sehen, wie Margaretha im Gespräch mit ihrer Freundin von dem Bewußtsein ihrer Schuld erdrückt wird. Wir finden sie klagend und weinend vor dem Bilde der mater dolorosa, wir sind

*) Es ist viel über die Frage verhandelt worden, wie Goethe sich zu dem Christenthum und namentlich zu dem Katholicismus verhalte.

Theologische Studien zu machen, war Goethe niemals vergönnt. Aber auch im Leben blieb ihm das Christenthum fremd. Während er mit rationalistischen protestantischen Geistlichen und deren Familien gern verkehrte — er spricht sich darüber in „Wahrheit und Dichtung" aus — waren ihm Männer von Eifer,

Zeugen der fürchterlichen Gewalt, mit welcher die Gewiſſensbiſſe unter den Tönen der Orgel und dem Geſange des dies irae das unglückliche Opfer der Verführung foltern. Alle dieſe Scenen des vierten Actes ſind von erſchütternder Wirkung, und es dürfte, Shakeſpeare ausgenommen, keinem andern Dichter gelungen ſein, mit ſolcher Meiſterſchaft die Macht des Gewiſſens und die Majeſtät der ſittlichen Idee zu zeichnen. Was uns beſonders intereſſirt, iſt daß der Dichter hier ſo ganz in den Geiſt der katholiſchen Anſchauungen ſich vertieft und dieſelben mit einer Lebendigkeit und Friſche entfaltet, welche Dante und Calderon gleichkömmt. Wir wiſſen, daß ſie in dem Geiſte des Dichters nur als Bilder ſtehen, ohne Wurzeln zu ſchlagen. Es muß uns aber doch als ein bedeutungsvolles Zeichen für die Wahrheit der katholiſchen Religion erſcheinen, daß Goethe und in ähnlicher Weiſe auch Schiller, Heine und Andere mit unwiderſtehlicher Gewalt zu ihr ſich hingezogen ſahen. Wie weit ſie auch perſönlich der katholiſchen Auffaſſung fern ſtehen mögen, ihr poetiſcher Sinn zwingt ſie, ſich auf dieſen Boden zu ſtellen, auf welchem allein des Menſchen Seele in ihrer natürlichen wie übernatürlichen Größe ſich darſtellt.

Auch in der tragiſchen Scene, welche den Tod Valentins, des braven Soldaten, dem der Fall der Schweſter das Herz bricht, darſtellt, begegnet uns eine tief ſittliche und ächt chriſtliche Auffaſſung. Ebendarum iſt ſie von erſchütternder Wirkung.

Aber damit wir nicht vergeſſen, welchen Geiſtes Kind unſer Dichter iſt, werden wir ſofort in eine andere Welt geführt, zur Walpurgis-Nacht nemlich.

---

wie Lavater, aufs entſchiedenſte zuwider. Mit der katholiſchen Kirche und katholiſchen Prieſtern kam er wenig in Berührung. In einem Brief aus dem Schweizer Kapuziner-Kloſter ſpricht er mit Achtung von dem Ordensleben, fügt aber bei, er fühle ſich doch als Nachkomme Friedrichs des Großen. Auch hat er einzelne Lehren, wie z. B. die Lehre von den ſieben Sacramenten den Proteſtanten gegenüber pſychologiſch gerechtfertigt. Eine tiefere Kenntniß von der Kirche erhielt er niemals, und namentlich ſeine Erlebniſſe auf der italieniſchen Reiſe haben ihn, ſo ſehr ſie ihn in den Markt des italieniſchen Lebens und die Welt der antiken Kunſt einführten, der Kirche nicht näher gebracht.

Die Frage der Seligkeit hat Goethe niemals Sorge gemacht. Er war, wie er kurz vor ſeinem Tod an die Gräfin Stolberg ſchreibt, wegen der Zukunft unbekümmert. Um ſo leichter war ihm das Leben, um ſo ſchrankenloſer der Genuß, den er ſich gewähren konnte. Der Gott, an welchen Goethe glaubte und den anzuerkennen, wo und wie er ſich offenbart, er als die Seligkeit auf Erden bezeichnet, war die ſchöne heitere Menſchlichkeit, und dieſe iſt tolerant genug, um ſelbſt das wildeſte Leben zu geſtatten.

Die Walpurgis-Nacht ist, wie das ihr angefügte Intermezzo, Oberons Hochzeit, erst später ohne nähere Anknüpfung eingeschoben worden. Die verschiedenen Hexen, welche der Dichter in loser Weise gruppirt (die Trödel-Hexe, Schöne, Alte und Junge u. s. w.) sowie die anderen Personen, welche er dem Leben entnimmt (darunter vorzugsweise der unter dem Titel Proktophantasmist auftretende trefflich gezeichnete Aufklärungs-Generalpächter Buchhändler Nikolai) schwatzen planlos durcheinander, während Mephisto als Herr und Gebieter in Zoten und Sentenzen sich ergeht. Die Einzelnheiten zu betrachten liegt unserer Aufgabe ferne.

Der Gedanke, welcher den Dichter in diesem Spuk-Gemälde leitet, ist offenbar derselbe wie bei der Hexenküche. Es ist ihm Bedürfniß, aus dem natürlichen und wirklichen Leben in die übernatürliche und jenseitige Welt hinüber zu greifen, um die letztere als Hintergrund des ersteren zu zeichnen, als Hintergrund, in welchem die sittlichen Gegensätze des wirklichen Lebens in maßloser Verzerrung sich darstellen. Ob dieses Bedürfniß lediglich ein ästhetisches ist, oder ob den Dichter dabei eine tiefere Idee leitet, ist, wie schon oben bemerkt worden, schwer zu entscheiden. Warum sollte Goethe nicht mit der christlichen Tradition und der Tradition aller Völker in vollem Ernst den diesseitigen Kampf des Bösen und Guten auf einen jenseitigen Kampf zurückführen? Warum nicht den Worten des Apostels folgen, „daß wir nicht bloß mit Fleisch und Blut zu streiten haben, sondern wider die Oberherrschaften und Mächte, wider die Beherrscher der Welt in dieser Finsterniß, wider die Geister der Bosheit in der Luft." *)

Die Sprache des Dichters ist nicht selten tief und erhaben genug, um uns glauben zu machen, daß es ihm an Verständniß dieses Geheimnisses nicht fehle. Aber immer wieder klingt dazwischen der schrille Ton der Satyre und der Skepsis. Die Walpurgis-Nacht auf dem Blocksberg bietet diesen Contrast in wahrhaft peinigender Weise. Es ist, als ob der Dichter recht eigentlich darauf ausginge, den Ernst durch Spott und den Spott durch Ernst zu foltern. Das ist wohl sehr launig, die ernste Tragödie des Menschenlebens aber gewinnt dadurch Nichts. Noch weniger bietet ihr der Walpurgisnacht-Traum, welchen der Dichter eben nur dazwischen schob, damit die kleinen Papierschnitzel, auf die er seine kleinen boshaften Bildchen von dem Orthodoxen, dem Puristen, Dogmatiker, Idealisten, Realisten, Super-

*) Brief an die Epheser 6. 12.

Digitized by Google

naturaliſten, Skeptiker u. ſ. w. gezeichnet, nicht verloren gingen. Zum Theil wäre es wirklich Schade darum. Aber warum mußten ſie denn gerade in dem Augenblick ſich dazwiſchen drängen, da wir Margaretha, das unglückliche Opfer der Verführung, im bitterſten Leiden verlaſſen haben, erſchüttert von der gewaltigen Stimme des Gewiſſens, erdrückt unter der Laſt ihres Schuldbewußtſeins?

IX. Margaretha gerichtet und gerettet.

Wir werden zu dem armen Kinde durch Fauſt ſelbſt zurückgeführt.

> Im Elend! Verzweifelnd! Erbärmlich auf der Erde lange verirrt und nun gefangen! Als Miſſethäterin im Kerker zu entſetzlichen Qualen eingeſperrt, das holde, unſelige Geſchöpf! Bis dahin, dahin . . .

ſo klagt Fauſt ſeinen Genoſſen an, und der Ungeſtüm ſeiner Leidenſchaft tritt um ſo gewaltiger hervor, je mehr Mephiſtopheles ihm die erbarmungsloſe Kälte des Teufels entgegenſtellt. Seltſam iſt, daß der Dichter Fauſt ſagen läßt:

> Großer, herrlicher Geiſt, der du mir zu erſcheinen würdigteſt, der du mein Herz kenneſt und meine Seele, warum an den Schandgeſellen mich ſchmieden, der ſich am Schaden weidet und am Verderben ſich letzt?

Hat denn nicht Fauſt ſelbſt dieſem Schandgeſellen die Hand geboten? Das ſollte der Dichter nicht vergeſſen. Wenn er es dennoch hier, wie an anderen Stellen vergißt und den Pact mit dem Teufel als eine Nothwendigkeit oder höhere Fügung darſtellt, ſo zeigt ſich hierin eben das wiederholt angedeutete Schwanken zwiſchen chriſtlicher und pantheiſtiſcher Anſchauung.

In der folgenden Scene finden wir Margaretha im Kerker. Von der Nacht des Wahnſinns umhüllt, ſingt ſie ein ſchauerlich Lied. Fauſt, der ſie zu befreien kommt, wird von ihr erſt für den Henker gehalten, dann erkannt, mit Wärme umarmt und wieder geflohen.

Meine Mutter hab' ich umgebracht,
Mein Kind hab' ich ertränkt,
War es nicht dir und mir geſchenkt?
Dir auch! — Du biſt's! ich glaub' es kaum.
Gib Deine Hand! Es iſt kein Traum!
Deine liebe Hand! Ach, aber ſie iſt feucht!
Wiſche ſie ab! wie mich däucht,
Iſt Blut dran.
Ach Gott! was haſt du gethan!
Stecke den Degen ein,
Ich bitte dich drum!

So klagt Margaretha, immer wechſelnd zwiſchen den Bildern der Liebe und Freude, die in ihr auftauchen, und den Bildern der Sünde, Schuld und Pein. Die Zeichnung iſt von hinreißender Gewalt, und man wird wohl ſagen dürfen, daß, König Lear abgerechnet, die ganze Literaturgeſchichte keine ſo tief erſchütternde Darſtellung des Wahnſinnes hat. Die höchſte Spannung aber erreicht unſere Scene in ihrem Schluß. Fauſt drängt Margaretha, mit ihm zu fliehen. Mephiſtopheles mahnt:

Auf! oder ihr ſeid verloren.
Unnützes Zagen, Zaudern und Plaudern!
Meine Pferde ſchaudern;
Der Morgen dämmert auf.

Margaretha: Was ſteigt aus dem Boden herauf?
Der! der! Schick' ihn fort!
Was will der am heiligen Ort?
Er will mich!

Fauſt: Du ſollſt leben!

Margaretha: Gericht Gottes! Dir hab' ich mich übergeben!

Mephiſtopheles (zu Fauſt): Komm'! komm'! Ich laſſe dich mit ihr im Stich.

Margaretha: Dein bin ich, Vater! Rette mich!
Ihr Engel, ihr heiligen Schaaren,
Lagert euch umher, mich zu bewahren!
Heinrich! Mir graut's vor dir.

Mephiſtopheles: Sie iſt gerichtet!

Stimme (von oben): Iſt gerettet!

Mephiſtopheles (zu Fauſt): Her zu mir!

Stimme Margaretha's (von innen): Heinrich! Heinrich!

Die tragiſche Majeſtät, welche dieſer Scene innewohnt, die Einfachheit, mit der ſie die gewaltigſten Gedanken darſtellt, das warme Leben, das aus ihr ſpricht, iſt nicht genug zu bewundern. Die ſittlich-religiöſe Idee der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, welche das Chriſtenthum der Welt enthüllt hat, tritt in ihr mit unvergleichlicher Gewalt hervor. Margaretha büßt und bereut; ſie glaubt und hofft; ſie hat ſich dem Gerichte Gottes übergeben und iſt gerettet.

Das iſt, wie geſagt, herrlich. Dennoch fragt es ſich, ob dieſe Schlußſcene die Tragödie in ihrem vollen Umfang zum Abſchluß bringt.

Die Tragödie der armen Margaretha findet ihren Abſchluß allerdings. Sie iſt gerichtet und gerettet. Aber Margaretha iſt doch nur eine Nebenperſon, und ihr Geſchick iſt nur eine Epiſode in dem großen Drama, deſſen Held Fauſt iſt. Wie ſteht es mit dieſem?

Wie immer der Dichter seinen Helden fassen mag, er muß in ihm entweder die Gerechtigkeit oder die Barmherzigkeit Gottes uns darstellen. Der Pact mit dem Teufel muß erfüllt oder gebüßt werden. Faust muß gerichtet oder gerettet werden.

Eine solche Entscheidung wäre, freilich nicht in vollständig befriedigender Weise, erfolgt, wofern die Worte des Mephistopheles „Her zu mir!" den Vollzug des Pactes bedeuten würden. Allein dem ist nicht so, Faust fährt nicht zur Hölle. Er lebt und wendet sich, wenn auch erschüttert, doch nicht bekehrt, in Gesellschaft des Bösen zu neuen Gebieten des Lebens. Die Tragödie findet ihre Fortsetzung in einem zweiten Theile.

X. Uebergang zum zweiten Theil der Tragödie.

Ist eine solche Fortsetzung motivirt? Ist sie möglich, nützlich oder nothwendig? Diese Frage drängt sich uns bei dem Uebergang zum zweiten Theile des Faust unabweislich auf, und wir können sie nicht unbeantwortet lassen.

Daß der Dichter selbst ursprünglich einen zweiten Theil nicht projectirt hatte, steht außer Zweifel. Die erste Anlage des Drama's war offenbar darauf berechnet, daß Faust mit Margaretha sein Schicksal erreiche. Durch einen solchen Abschluß hätte die Tragödie an Einheit und Klarheit wesentlich gewonnen.

Auch in materieller Hinsicht wäre es durchaus angemessen gewesen, wenn Faust mit Margaretha sein Leben abgeschlossen hätte. Die tief sittliche Idee der Buße und Versöhnung, welche in Margaretha's Rettung sich offenbart, wäre mächtig gehoben worden, wenn der Dichter ihr in dem Untergang des Faust die Idee der Gerechtigkeit und Strafe gegenübergestellt hätte. Es bedurfte hierzu keines großen Apparates; jedenfalls würden wir nicht darauf bestehen, daß der Teufel den Faust in offener Scene hole. Es würde genügen, wie schon bemerkt, daß der Dichter den Worten „Her zu mir!" die Bedeutung eines Vollzugs des Pactes mit dem Teufel gegeben hätte. Wir hätten dann in Faust den Weg des Menschen gezeichnet, der in seinem idealen Streben hochmüthig sich überstürzend in die Gewalt des Teufels fällt und von diesem in den Fesseln der sinnlichen Begierlichkeit fortgeschleppt wird, bis die Frucht der Sünde gereift und das Gericht vollzogen ist.

Dennoch spricht Vieles dafür, daß das große Drama des Faust nicht mit dem ersten Theile seinen Abschluß finde. Der Weg, welchen der Held in diesem zurücklegt, ist keineswegs das Ganze des Menschenlebens, und es konnte sich der Dichter mit demselben in der That nicht begnügen, wenn es seine Absicht war, das Menschenleben in seinem ganzen Umfang, in jeder Beziehung und unter den höchsten Gesichtspunkten darzustellen.

Daß dies aber wirklich seine Absicht war, haben wir schon oben den Worten des Faust entnommen:

Was der ganzen Menschheit zugetheilt ist,
Will ich in meinem innern Selbst genießen,
Mit meinem Geist das Höchst' und Tiefste greifen,
Ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen,
Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern,
Und, wie sie selbst, am End' auch ich zerscheitern.

Diesem prometheusartigen Programme entspricht der erste Theil, welcher sich zu einem bürgerlichen Trauerspiel verengt, in der That nicht. Sollte es vollzogen werden, so mußte Faust in neue Bahnen geführt werden. Solche aber eröffnen sich in mannigfacher Richtung.

Es lag vor Allem die Möglichkeit vor, Faust, nachdem er die Lust und Pein der Sinnlichkeit empfunden, nun auch die Lust der Augen und die Pein der Hoffahrt genießen zu lassen, und eben damit die große Tragödie menschlicher Begierlichkeit zu erschöpfen. Die Faustsage bot hierzu den Stoff.

Es lag ferner die Möglichkeit nahe, die fingirte Person des Faust mit historischen Bildern zu umstellen und ihm das gewaltige Ringen zum Hintergrund zu geben, in welchem Heidenthum, Christenthum und Renaissance einander gegenüber stehen. Auch dazu lag in der Faustsage reichliches Material.

Endlich, und das ist die Hauptsache, mußte es dem Dichter naheliegen, die Idee des Guten und Bösen aus der Unbestimmtheit oder aus dem Incognito hervorzuziehen, welches der erste Theil ihr gelassen hatte. Die übernatürlichen Mächte, welche Hexenküche und Walpurgisnacht nur spielend andeuten, mußten in voller Wirklichkeit sich zeigen, Himmel und Hölle zur vollen Wahrheit werden.

Der Dichter war zu feinfühlig, um diese Forderung nicht zu empfinden. Wir werden sogleich sehen, daß er sich in jeder der angedeuteten Richtungen versucht, und eben darin die Aufgabe des zweiten Theiles erkennen, daß in demselben der Kampf der Menschenseele in einem

weiteren Rahmen auf hiſtoriſchem Hintergrund und unter mehr übernatürlichem Geſichtspunkte dargeſtellt werden ſollte.

Wir werden aber auch ſofort erkennen, daß der Dichter an dieſer Aufgabe erlahmte, und daß ihm nur eine Ruine zu bauen vergönnt war, welche zunächſt ein Denkmal ſeines gealterten Geiſtes, zugleich aber auch ein Zeichen der Ohnmacht moderner Cultur überhaupt iſt.

Goethe konnte uns die Gluth der Leidenſchaft, die Nacht des Unglaubens und die Kälte des Zweifels ſchildern. Er konnte das Bild des nach Erlöſung dürſtenden, doch der Hoffnung baaren Geiſtes vorführen. Er konnte uns von der Qual erzählen, welche der Gott entfremdete Geiſt in den Feſſeln des Böſen findet. Das Alles hatte er ja ſelbſt erlebt und war er ſelbſt; das ſtellte ſeine Zeit in großen Zügen ihm dar; das war der Geiſt der Geſellſchaft, in deren Mitte er fühlte und dichtete.

Auch die Bilder der Unſchuld und Schwäche, wie der Reue und Ergebung, welche in der Geſchichte Margaretha's uns begegnen, konnte Goethe erlangen. Er fand ſie in der chriſtlichen Vergangenheit und zum Theil auch in der Gegenwart vor; er durfte den Schatz nur heben und den Edelſtein nur faſſen. Und er that dieſes mit ſolcher Meiſterſchaft, daß man faſt glauben könnte, er habe ſich dieſe chriſtliche Idee zu eigen gemacht.

Dem iſt aber nicht ſo. Margaretha iſt ein Bild wie andere Bilder auch; ſie iſt keine Idee, welche der Dichter mit Ernſt erfaßt.

War es dem Dichter ernſt mit der chriſtlichen Auffaſſung der Tugend, Schuld und Sühne, welche er in dem Bilde Margaretha's uns vorführt, ſo mußte er ſie auch in Fauſt zur Wirkung bringen und die ganze Tragödie ihrem Geſetze unterordnen. Fauſt mußte, wie Margaretha, in Reue und Buße Verſöhnung oder in der Gewalt des Teufels ſein Gericht finden. Dieſe Forderung iſt unbeſtreitbar. Zu ihrer Erfüllung aber kann ein Goethe ſich nicht erheben. Das geſtattet die Religion der Humanität nicht. Das verbieten die Grundſätze, welche uns bereits der Prolog erklärt hat.

Die ethiſche Weltanſchauung, welche Goethe dort ausgeſprochen, weiß nichts von einer ſittlichen Schuld, welche durch Reue und Buße geſühnt, von Gott verziehen wird. Sie weiß nur von Verirrungen und Täuſchungen, welche verlaſſen und überwunden werden und aus welchen die Menſchennatur durch eigene Kraft und eigenes Streben ſich erhebt. Dieſe Auffaſſung der naturaliſtiſchen Humanitäts-Philoſophie

hält Goethe in dem Bilde des Faust durchaus fest. Der ganze erste Theil zeigt uns in diesem niemals auch nur die leiseste Spur christlichen Sinnes, und gerade in der Schlußscene muß die Kälte auffallen, mit der er Margaretha's Glaubenswärme gegenüber steht. Noch viel deutlicher aber kommt die Humanitäts-Philosophie im zweiten Theile des Faust zur Durchführung.

XI. Faust am Hof des Kaisers.

Auf blumigen Rasen gebettet, ermüdet, unruhig, Schlaf suchend, finden wir Faust wieder. Ein Geisterkreis, anmuthige kleine Gestalten umschweben ihn.

Ariel (nahet ihm):

Kleiner Elfen Geistergröße
Eilet, wo sie helfen kann;
Ob er heilig, ob er böse;
Jammert sie der Unglücksmann.

Hierauf:

Besänftiget des Herzens grimmen Strauß,
Entfernt des Vorwurfs glühend bittre Pfeile,
Sein Inn'res reinigt von erlebtem Graus.

So lautet der Befehl.

Und er wird vollzogen: während Faust schlummert, wird sein Inneres verwandelt.

Er vergißt das Opfer seiner Verführung, seine Gewissensbisse schwinden, sein Vorleben ist ausgelöscht aus der Erinnerung.

Faust erwacht neuerfrischt bei Aufgang der Sonne mit voller Lust

Zum höchsten Dasein immerfort zu streben.

Er überschaut die Erde, blickt zur Sonne und verweilt schließlich im Anblick des Wasserfalles:

Der spiegelt ab das menschliche Bestreben;
Ihm sinne nach, nnd Du begreifst genauer:
Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.

Das ist ebenso lieblich als anmuthig; aber wo ist die sittliche Idee? Ist Schlafen und Vergessen genügend die Menschenseele aus der Todesnacht der Sünde zu erheben? Ist Elfengesang von Aeolsharfen begleitet in der That im Stande, die Last der Schuld von dem Menschengeist hinweg zu hauchen, gibt es ein Verzeihen ohne

innere ſittlich ernſte Umkehr? Immer aufs neue müſſen wir dieſe Frage an den Dichter und ſein Werk ſtellen.

Zunächſt aber wollen wir Fauſt auf der Laufbahn folgen, die er nach Margaretha's Gericht beginnt.

Der Inhalt der fünf Acte iſt bereits in Kürze angedeutet worden.

Im erſten Act erſcheint Fauſt mit Mephiſtopheles am Hof des Kaiſers. Nachdem der letztere ſich als Narr eingeführt, übernimmt er es dem Kaiſer Geld zu ſchaffen — nämlich Papiergeld — worüber großer Jubel entſteht. Dann aber ſoll er im Verein mit Fauſt auch Vergnügen ſchaffen; dazu dient ein großer Maskenball, in welchem aller mögliche alte Plunder zur Darſtellung kommt, der jedoch mit der Sache ſelbſt nichts zu thun hat.

Endlich aber ſoll Fauſt, wie er verſprochen, dem Kaiſer Helena und Paris beſchwören. Hierzu verweiſt ihn Mephiſtopheles an die Mütter, welche

> Göttinnen thronen hehr in Einſamkeit,
> Um ſie kein Ort, noch weniger eine Zeit,

Die Mütter! Mütter! ſagt Fauſt, 's klingt ſo wunderlich! um ſo mehr begehrt er nach ihnen und öffnet ſich mit dem Schlüſſel den Weg, indem er verſinkt.

Wer ſind die Mütter? Goethe ſelbſt hat ſeinem Secretär Eckermann die Erklärung verweigert und nur bemerkt, daß er den Namen bei Plutarch gefunden. Wozu uns alſo mit einer Erklärung plagen? Wenn ſich der Dichter dabei überhaupt etwas Beſtimmtes dachte, ſo könnte er damit nur die ewigen Principien der Dinge bezeichnen. Das ſind die Ideen und die Rathſchlüſſe in Gottes Geiſt. Es würde ſomit Fauſt ſich auf's neue den Abgründen zu wenden, welche er ehedem vergeblich durch Wiſſenſchaft und dann durch Magie ſich zu öffnen bemüht war. Aber man begreift nicht warum der Dichter an dieſer Stelle ſo weit ausholt. Handelt es ſich ja doch nur um Helena's Beſitz. Helena iſt das Symbol der Schönheit, deren Ideal die griechiſche Poeſie und Kunſt erfaßt hat. Wenn Fauſt nichts Anderes ſucht als dieſes, ſo braucht es des geheimnißvollen Spukes kaum. Das griechiſche Schönheitsideal iſt ja längſt durch Renaiſſance und Humanismus in die moderne Bildung übergeführt worden, und alle Welt kann ſich bequem daran erlaben. Alle Welt aber weiß wohl auch, daß des Menſchen Geiſt in ihm die Seligkeit nicht findet. Aber wie geſagt, forſchen wir nicht.

Vermittelſt der Mütter gelingt es Fauſt, Helena und Paris dem kritiſch gaffenden Hofe vorzuführen. Während er aber weiter dringt, um feſten Fuß zu faſſen in dem Reich der Mütter und Helena, die er als Erſcheinung vorgeführt, als Wirklichkeit zu ergreifen, da ſtürzt er ohnmächtig zuſammen, und Alles geht durch Exploſion in Dunſt auf. Auch hier wollen wir uns mit Erforſchung der Sache nicht allzuſehr beſchweren. Der Dichter liebt es, der Welt Geheimnißvolles vorzulegen. Wenn der Theatereffect der Exploſion überhaupt eine Bedeutung hat, ſo kann damit nur (ähnlich wie Schiller es in dem verſchleierten Bild von Sais thut) angedeutet werden wollen, daß der Menſch im Streben nach den höchſten Gründen und höchſten Idealen von deren Unergründlichkeit und Majeſtät erdrückt wird. Dieſes iſt ein alter und tiefer Gedanke der chriſtlichen Welt. Es iſt aber ſchwer ihn in der Verhüllung, in welcher er hier erſcheint, wieder zu erkennen.

Was Fauſt in ſeinem Ungeſtüm verfehlte, ſoll ihm ſpäter doch beſchieden ſein. Er findet Zutritt zu der griechiſchen Welt in der claſſiſchen Walpurgisnacht, welche den Inhalt des zweiten Actes bildet.

XII. Die claſſiſche Walpurgisnacht.

Der zweite Act nimmt ſeinen Anfang in denſelben Räumen, in welchen wir Fauſt im Beginn des erſten Theiles fanden.

In ſeiner alten, engen, gothiſchen Studirſtube wurde er ohnmächtig von Mephiſto niedergelegt mit den Worten:

Hier lieg', Unſeliger! verführt
Zu ſchwer gelöſtem Liebesbande!
Wen Helena paralyſirt,
Der kommt ſo leicht nicht zu Verſtande.

Das Zimmer iſt unverändert; auf den Zug der Glocke erſcheint der alte Diener; auch der Schüler, der das erſte Mal von Mephiſto belehrt worden — jetzt als Baccalaureus zu einem ſouveränen Genie gereift — erſcheint. Nachdem Mephiſto mit Beiden ein an Sathre reiches Geſpräch über die Wiſſenſchaft geführt, dringt er in das Laboratorium, in welchem der alte Famulus Wagner eben beſchäftigt iſt, unter der Retorte den lang geſuchten Homunculus zu erzeugen. Der kleine Mann erſteht wirklich in der Phiole und läßt ſich ſofort mit Mephiſto in ein altkluges Geſpräch ein, welches damit endet, daß er dieſen nebſt Fauſt auf die Pharſaliſchen Felder zu der claſſiſchen Walpurgisnacht führt.

Was ist der Homunculus? Welche Stelle nimmt er in der Tragödie ein? Wie hängt er mit der classischen Welt zusammen, welche in der Walpurgisnacht sich aufschließt?

Nach der gewöhnlichen Ansicht der Erklärer Goethe's haben wir in dem Homunculus das Symbol des schulmäßigen Humanismus zu erkennen, den Begriff, welchen die Wissenschaft von dem classischen Ideal künstlich und mühevoll sich erzeugt, die Literatur, welche auf das hellenische Leben hinweist, selbst aber vor diesem Leben verschwindet. Aber folgen wir Faust zu der classischen Walpurgisnacht.

Dieselbe ist unverkennbar ein Seitenstück zu der im ersten Theile gegebenen nordischen und bietet uns ein ebenso buntes Gewirr antiker Gestalten. Es begegnen uns die Erichtho, schnarrende Greife, Arimaspen, Sphinxe, Sirenen, Lamien, Dryaden, Phorkyaden, Oreaden, Nereiden, Tritonen, Philosophen, Götter, Heroen und Heroinen u. s. w. Was Alles im Einzelnen an feinen und geistreichen Anspielungen, Allegorien und Typen dabei sich findet, kann an dieser Stelle nicht verfolgt werden. Was die classische Walpurgisnacht überhaupt soll, ist klar; sie soll Faust in die griechische Welt einführen, in ähnlicher Weise wie die Hexenküche und die nordische Walpurgisnacht ihn in das sinnliche Leben einführte. Zum vollen und wirklichen Besitz des classischen Schönheitsideals aber gelangt Faust erst im dritten Acte, in welchem Helena zu ihm flüchtet und mit ihm sich vermählt.

XIII. Die Hochzeit der Helena.

Versuchen wir den Inhalt dieses Actes in Kürze zu schildern. Wir finden Helena vor dem Palast ihres Gemahls zu Sparta. Geleitet von Mephistopheles in der Gestalt der Phorkyas, von einem Chor umgeben nimmt sie von ihrem Hause Besitz, flieht aber vor ihrem Gemahl in die gothische Burg des Faust.

Diese Partie, früher selbstständig als eine in der That kostbare Nachahmung der griechischen Tragödie ausgearbeitet, ist poetisch meisterhaft, maßvoll, zart und lebendig gezeichnet. Ebenso die folgende Scene, in welcher Faust in ritterlicher Hofkleidung des Mittelalters Helena empfängt und sich mit ihr verlobt, womit die Verbindung des classischen Humanismus mit der germanisch-christlichen Bildung des Mittelalters gefeiert wird.

Aus dieser Verbindung aber geht Euphorion hervor, die allegorische Darstellung der modernen Romantik.

Digitized by Google

Euphorion springt und fliegt ins Ungemessene, bis endlich sein Körperliches verschwindet und nichts mehr übrig bleibt, als Kleid, Mantel und Lyra. Aber auch Helena verschwindet und läßt Faust nur Kleid und Schleier zurück, worauf Mephisto-Phorkyas zu ihm sagt:

Halte fest! — — — — —
Die Göttin ist's nicht mehr, die du verlorst,
Doch göttlich ist's. Bediene dich der hohen,
Unschätzbar'n Gunst und hebe dich empor!
Es trägt dich über alles Gemeine rasch
Am Aether hin, so lang du dauern kannst.
Wir sehn uns wieder, weit, gar weit von hier.

Wenn wir dieser Andeutung folgen, so werden wir wohl verstehen, was der Dichter von der classischen Bildung hofft. Sie trägt über das Gemeine am Aether hin. Ob sie das wirklich thut, wollen wir dahingestellt sein lassen. Mephisto selbst fügt bei: „so lang du dauern kannst." Daß aber damit nichts gewonnen ist, daß das große Räthsel des Menschenlebens damit nicht gelöst, das strebende Herz nicht befriedigt, der Geist nicht gesättigt ist, das ist klar; der Besitz Helena's ist für Faust ebensowenig ein dauerndes Glück, als der Besitz Margaretha's. Ein wesenloses Ideal hat die Stelle eines verweslichen eingenommen. Das ist Alles.

Armer Faust! Noch ärmerer Goethe! Denn Goethe, der Dichter, ist es, an welchem dieses Schicksal sich erfüllte! Und — nicht bloß Goethe. Die ganze moderne Bildung trägt dieses Schicksal. Ein wesenloses Ideal soll sie über das Gemeine tragen, „so lang sie dauern kann."

Ja freilich, „so lang sie dauern kann." Wir wissen, wie es damit sich verhält. Aber folgen wir dem Dichter weiter. Vielleicht findet er für seinen Helden doch noch den rechten Weg.

XIV. Vierter Act: Faust auf politischem Gebiet.

Der vierte Act führt uns Faust auf einem ganz neuen Gebiete vor Augen; er ist ein Politiker geworden:

Dieser Erdenkreis
Gewährt noch Raum zu großen Thaten.
Erstaunenswürdiges soll gerathen,
Ich fühle Kraft zu kühnem Fleiß.

So ſpricht er, worauf Mephiſtopheles:

Und alſo willſt Du Ruhm verdienen?
Man merkt's, du kommſt von Heroinen.

Fauſt: Herrſchaft gewinn' ich, Eigenthum!
Die That iſt alles, nichts der Ruhm.

Mit dieſer höchſt practiſchen Geſinnung bietet Fauſt ſich dem Kaiſer an und hilft ihm durch Mephiſto's Geſellen und geheime Künſte eine Schlacht gewinnen, worauf er vom Kaiſer mit einem Landſtrich belehnt wird, von dem aus er ſeinen Plan ausführt:

Das herriſche Meer vom Ufer auszuſchließen,
Der feuchten Breite Gränzen zu verengen
Und, weit hinein, ſie in ſich ſelbſt zu drängen.

Die Bilder, welche dieſer Act uns vorführt, ſind eben ſo mannigfaltig als lebendig. Offenbar will der Dichter hier eine Schilderung des politiſchen Lebens überhaupt geben. Mit bitterer Satyre wird der Ehrgeiz und die Habſucht geſchildert und dabei namentlich auch die Kirche in dem Erzbiſchof, welcher den Zehnten fordert, übel mitgenommen.

Die Einzelnheiten dieſer zum Theil ſehr launigen, zum Theil auch ſehr boshaften Satyre können hier nicht verfolgt werden. Uns intereſſirt die Hauptfrage, die wir auch bei dieſem Acte ſtellen müſſen: Iſt dieſe Thätigkeit, welcher Fauſt ſich nunmehr ergiebt, eine Löſung der Grundfrage der Tragödie, eine Sühnung der Schuld durch ſittliche Umkehr?

Keineswegs. Fauſt wird um modern zu ſprechen: Director einer Land-Urbarmachungs-Actien-Geſellſchaft. Als ſolcher — ſtirbt er im fünften Act.

XV. Tod und Himmelfahrt.

Fauſt erſcheint hochbetagt. Sein Werk iſt gelungen. Er blickt zufrieden auf das gewonnene Land, den Hafen, das reiche Leben. Nur das Glöckchen einer Kapelle und eine Hütte, von armen Hirten bewohnt, ärgert ihn; er gibt Befehl ſie gütlich zu vertauſchen, und Mephiſto zerſtört Kapelle und Hütte durch Feuer, in welchem die armen Leute verbrennen.

Nun beginnt ſein Glück zu ſchwinden; die Sorge, welche in Begleitung von Mangel, Schuld und Noth ſein Haus umſchleicht, findet Eingang bei ihm. Mitten in raſtloſem Geſchäftseifer erblindet Fauſt. Er befiehlt einen neuen Graben zu ziehen, um das Land zu

entwässern, aber, während er an den Graben denkt, graben Lemuren sein Grab.

Die Stelle ist hochbedeutend, und wir müssen einen Augenblick zurückblicken. Als Faust den Pact mit dem Teufel geschlossen hatte, sprach er zu ihm:

Werd' ich zum Augenblicke sagen:
Verweile doch! du bist so schön! —
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zu Grunde gehn!
Dann mag die Todtenglocke schallen,
Dann bist du deines Dienstes frei,
Die Uhr mag stehn, der Zeiger fallen,
Es sei die Zeit für mich vorbei!

Worauf Mephistopheles erwidert:

Bedenk' es wohl! wir werden's nicht vergessen.

Dazu war es bis jetzt nicht gekommen. In seinem langen Leben hatte Faust den Ruhepunkt noch nicht gefunden, der ihn zum Augenblick sprechen ließ:

Verweile doch, du bist so schön!

Weder Margaretha noch Helena hatte ihm genügt; nicht des Kaisers Gunst, nicht Reichthum und Besitz. Auch seine jetzige Arbeit nicht. Erst in der Zukunft sucht er die Befriedigung, indem er sich vorstellt, wie schön es *sein werde*, wenn auf dem von ihm gewonnenen Boden eine glückliche Bevölkerung wohne.

An diesem zukünftigen Augenblick hängt sein Auge und es verlangt sein Herz:

Solch' ein Gewimmel möcht' ich sehn,
Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.
Zum Augenblicke dürft' ich sagen:
Verweile doch, du bist so schön!
Es kann die Spur von meinen Erdentagen
Nicht in Aeonen untergehen. —
Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
Genieß' ich jetzt den höchsten Augenblick.

Mephistopheles macht hierzu den Commentar:

Ihn sättigt keine Lust, ihm g'nügt kein Glück,
So buhlt er fort nach wechselnden Gestalten;
Den letzten, schlechten, leeren Augenblick,
Der Arme wünscht ihn festzuhalten.
Der mir so kräftig widerstand,
Die Zeit wird Herr, der Greis hier liegt im Sand.
Die Uhr steht still. —

Digitized by Google

Chor: Steht still! Sie schweigt wie Mitternacht.
Der Zeiger fällt.

Mephistopheles: Er fällt! es ist vollbracht;
Chor: Es ist vorbei!

Mephistopheles: Vorbei! ein dummes Wort.
Warum vorbei?
Vorbei und reines Nichts, vollkommnes Einerlei!
Was soll uns denn das ew'ge Schaffen!
Geschaffenes zu nichts hinwegzuraffen!
„Da ist's vorbei!" Was ist daran zu lesen?
Es ist so gut, als wär' es nicht gewesen,
Und treibt sich doch im Kreis, als wenn es wäre.
Ich liebte mir dafür das Ewigleere.

Die Gegensätze, welche der Dichter uns in diesem Dialog vorführt, sind von erschütterndem Ernste.

Hier der Mensch, der den Augenblick, den letzten, schlechten, leeren Augenblick festhalten möchte.

Dort der Teufel, welcher, der Augenblicke satt, sich das Ewig-Leere wünscht.

Der Augenblick und das Ewig-Leere! Was anderes bleibt den Geistern übrig, welche von dem Ewigen und unendlichen Guten, von Gott sich losgesagt haben? Die Philosophie des Teufels ist meisterhaft. Und doch genügt sie nicht, um die große Tragödie des Menschenlebens abzuschließen. Einen Abschluß kann dieselbe, wie wiederholt hervorgehoben wurde, nur in dem Gerichte Gottes finden, mag es ein Gericht der Gerechtigkeit oder der Barmherzigkeit sein, eine Entscheidung darf nicht fehlen.

Eine solche abschließende Entscheidung bringt der fünfte Act, indem er uns den Kampf der Engel mit den Teufeln, die Entführung der Seele des Faust und dessen Aufnahme in den Himmel darstellt. Wir werden demselben gewiß mit höchster Spannung folgen und ganz besonders dafür interessirt sein, daß der Dichter am Schlusse der Tragödie uns so ganz auf christlichen Boden zurückführt und sogar die Mystik der katholischen Kirche sich aneignet.

Aber daß wir uns nicht allzuviel versprechen. Was uns der Dichter in seiner Schlußscene bietet, ist mehr eine launig fromme Comödie, als eine ernste Darstellung des Geheimnisses der göttlichen Barmherzigkeit.

Mephisto ruft die Teufel auf, um Faust zu bewachen und sein aus dem Leib entweichendes Unsterbliches zu fassen. Dante's Höllen-

bilder nachahmend oder vielmehr traveſtirend, läßt er dabei alle möglichen Geſtalten erſcheinen: Höllenrachen, Dickteufel vom kurzen graden Horn und Dünnteufel vom langen krummen Horn; die Wirkung iſt mehr komiſch, als fürchterlich.

Auf der anderen Seite erſcheinen von oben die himmliſchen Heerſchaaren, Engel, Chöre. Roſen ſtreuend nahen ſie ſich Fauſt und drängen die Teufel zurück.

Mit den ſchwebenden Roſen ſich herumſchlagend und mit lüſternen Blicken die Engel begaffend, wird auch Mephiſtopheles immer weiter von Fauſt abgedrängt, bis der Augenblick kommt, da deſſen Unſterbliches von den Engeln entführt wird.

Während der betrogene Teufel ſein Mißgeſchick beklagt und ſich ſelbſt der Thorheit beſchuldigt, wird Fauſt von heiligen Anachoreten empfangen. Pater ecstaticus, Pater profundus, Pater Seraphicus und ſelige Knaben, zuletzt Doctor Marianus erſcheinen; es folgen Büßerinnen: Magna peccatrix, Mulier Samaritana, Maria Aegyptiaca, zuletzt Una Poenitentium, ſonſt Gretchen genannt. Die Mater gloriosa ſchwebt einher, zu ihr flehen die Büßerinnen für Fauſt:

Die du großen Sünderinnen
Deine Nähe nicht verweigerſt,
Und ein büßendes Gewinnen
In die Ewigkeiten ſteigerſt,
Gönn' auch dieſer guten Seele,(?)
Die ſich einmal nur vergeſſen,(?)
Die nicht ahnte, daß ſie fehle,(?)
Dein Verzeihen angemeſſen!

Gretchen aber fleht:

Neige, neige,
Du Ohnegleiche,
Du Strahlenreiche,
Dein Antlitz gnädig meinem Glück!
Der früh Geliebte,
Nicht mehr Getrübte,(?)
Er kommt zurück.

Doctor Marianus, auf dem Angeſicht anbetend (sic!), fleht:

Jungfrau, Mutter, Königin,
Göttin, (!) bleibe gnädig!

und der Chorus mysticus ſchließt mit den Worten:

Alles Vergängliche
Iſt nur ein Gleichniß;
Das Unzulängliche

Hier wird's Ereigniß;
Das Unbeſchreibliche,
Hier iſt es gethan;
Das Ewigweibliche
Zieht uns hinan.

Mehr eine Comödie als eine ernſte Darſtellung des Geheimniſſes der göttlichen Barmherzigkeit; ſo ſagten wir im Eingang der eben vollendeten Schilderung des fünften Actes, und der aufmerkſame Leſer wird uns in dieſem Urtheil Recht geben.

Wir wollen uns nicht an den Aeußerlichkeiten ſtoßen. Daß der Proteſtant Goethe die Sprache der katholiſchen Kirche mit fremdem Accent ſpricht, daß er die Mutter Gottes anbeten läßt und ihr das Prädicat Göttin gibt, iſt ja, zumal auf dem Theater, wohl verzeihlich.

Auch das viel erforſchte und immer noch unerforſchliche Räthſel des „Ewig-Weiblichen" ſoll uns nicht aufhalten. Die Frage, die uns allein beſchäftigt, iſt die ethiſche Frage: welche uns durch das ganze Drama begleitet, ob in Fauſt das große Geheimniß des Menſchenlebens, das Geheimniß der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit erfüllt iſt?

Dieſe Frage müſſen wir entſchieden verneinen. Fauſt hat auch im zweiten Theil den Kampf, den ihm der Dichter vorgeſchrieben, ſittlich nicht entſchieden.

An der Seite des Teufels hat er die Luſt der Erde, der Sinnlichkeit, des Reichthums, der Ehre genoſſen.

Er hat mit ihm in dem claſſiſch-humaniſtiſchen Ideale geſchwelgt, welches zwar über das Gemeine trägt, aber kein inneres Leben gibt.

Er hat zuletzt in rein materieller irdiſcher Thätigkeit ſich verloren.

Aber zu Gott hat er ſich nicht gewendet und von dem Teufel noch weniger ſich losgemacht. Was ſoll da der Engel Geſang?

Wer immer ſtrebend ſich bemüht,
Den können wir erlöſen.

Will damit geſagt werden, daß dem Menſchen die Erlöſung zu Theil werden könne, ſo lange er nicht aufhört, nach Erlöſung zu verlangen? ſo lange er glaubt und hofft und liebt? ſo lange er ſelbſt nach Gott ringt und ſtrebt? das wäre ein ſchöner und tiefer Gedanke; ein Grundgedanke der chriſtlichen Religion.

Aber dieſer Gedanke liegt Goethe fern. Fauſt hat nach Allem geſtrebt, nur nicht nach demjenigen, was des Menſchen letztes und höchſtes Ziel iſt; ſein Streben war und blieb ein ungemeſſenes, unſtetes und eitles Streben; und in dieſem eiteln Streben ſtarb er.

Digitized by Google

Iſt dem aber ſo, fehlt es Fauſt durchaus an ſittlicher Umkehr und an Streben nach Gott, dann iſt auch die Erlöſung ſeiner Seele durch die himmliſchen Schaaren eine rein äußerliche Comödie, welcher jede innere Wahrheit fehlt. Eine Erlöſung ohne innere Umkehr, ohne inneren Glauben, ohne innere Liebe zu Gott iſt unmöglich.

Wenn Fauſt im Schlafe von den Elfen gereinigt wird, wenn er dann ſpäter im Tode von den Engeln emporgetragen wird, ſo iſt das eine ſehr bequeme religiöſe Anſchauung, eine Anſchauung, welche ganz der modernen Humanität entſpricht; aber ſittlich ernſt iſt ſie nicht und darum auch nicht tragiſch, ſondern, wie bereits geſagt, komiſch; eine Variation, ſo ſagt Eichendorff, des bekannten Liedes: Luſtig gelebt und ſelig geſtorben!

Die ſo viel bewunderte Zeichnung der himmliſchen Gruppe und himmliſchen Geſtalten macht bei ernſter Betrachtung den peinlichen Eindruck einer Mummerei. Es fehlt dem Himmel Goethe's leider die Hauptſache, der dreieinige Gott nämlich und Jeſus Chriſtus, der Erlöſer. An deſſen Stelle fungirt die mater gloriosa, zu welcher der Doctor Marianus auf dem Angeſichte anbetend, ſprechen muß:

Blicket auf zum Retterblick,
Alle reuig Zarten,
Euch zu ſeligem Geſchick
Dankend umzuarten!
Werde jeder beſſre Sinn
Dir zum Dienſt erbötig!
Jungfrau, Mutter, Königin,
Göttin, bleibe gnädig!

Es iſt gewiß ein ſchöner Gedanke des Dichters, daß er ſeiner Tragödie einen religiöſen Abſchluß geben wollte.

Görres mag Recht haben, wenn er in ſeiner Wallfahrt von Trier von Fauſt ſagt: „So hat aller heidniſche Apparat zuletzt nur zu einer Huldigung der Wahrheit hingeführt, und was der Mund des Dichters ein ganzes bewegtes Leben hindurch verſchwiegen, das hat ſein Werk verrathen. Göthe hat eingeſehen, daß der Fauſt nicht ohne Kirche zu Ende komme."

Aber mit ebenſoviel Recht ſagt Molitor im Anſchluß an Eichendorff's Bemerkung, daß Goethe's Poeſie eine Naturpoeſie in höherem Sinne ſei: „Wenn ſich dieſe Poeſie vermißt, das Gebiet des Uebernatürlichen zu betreten, ſo verſtimmt ſich ihre Harmonie zu Mißklängen, der ſonſt ſo gewählte Griff der ſaitenkundigen Hand wird zu

unſicherem Taſten, die Symbolik geſucht, die dichteriſchen Mittel erkünſtelt, mit einem Worte, es fehlt dann dieſer Poeſie der Boden der Wahrheit und die Hingebung des Dichters an ſie."

Wir müſſen wohl beide Urtheile zuſammen faſſen, um Goethe's Fauſt mit vollem Verſtändniß zu bemeſſen.

Es ſtellen ſich in dem ſeltſamen Werk zwei entgegengeſetzte Lebens-Anſchauungen gegenüber: die chriſtlich-ſittliche, welche Goethe in dem Schooße des deutſchen Volkes als Erbgut vergangener Zeiten vorfand; und die naturaliſtiſch-ſceptiſche, welche er aus der Philoſophie des 18. Jahrhunderts ſchöpfte. Jene iſt dieſer untergeordnet; darum wird ſie zwar in Margaretha als ein liebliches Bildchen, als Epiſode, dargeſtellt; Fauſt aber, der Held ſtellt uns die philoſophiſche Lebens-Anſchauung dar — freilich nicht ohne Schwanken. Dieſes Hin- und Herſchwanken iſt die ſpecifiſche Eigenthümlichkeit unſerer Tragödie.

Wir vernehmen in ihr den Schmerzensruf des Menſchengeiſtes, der, abgetrennt von ſeinem höchſten Gut und zerriſſen in der Qual der Leidenſchaft, Erlöſung ſucht in dem himmliſchen Erbarmen. Aber es weht uns auch der matte kalte Todesathem des Menſchen an, der den ihm dargebotenen Becher himmliſcher Gnade von ſich geſtoßen hat, um in dem Staub eines glaubensloſen Naturalismus ſich geſchäftig zu vergraben. Zwei Theile hat Goethe ſeinem Fauſt gegeben; aber er hat ſelbſt gefühlt, daß er zum Ende nicht gekommen. „Aufſchluß," ſo ſchreibt er, nachdem er ſein Manuſcript verſiegelt, „Aufſchluß erwarten Sie nicht, der Welt- und Menſchengeſchichte gleich enthält das zuletzt aufgelöſte Problem immer wieder ein neues aufzulöſendes."

Aufſchluß finden wir in der That in Fauſt nicht, ſondern nur Probleme, die ſich immer aufs neue verwirren. Aufſchluß über Welt- und Menſchenleben gibt nur die chriſtliche Idee der Erlöſung.

Dieſe Idee blickt uns aus Prometheus entgegen, wie eine zarte Blüthe, welche die verſchloſſene Knospe ſprengt.

Dieſe Idee enthüllt ſich mit ſüßem Dufte in dem farbenreichen lebensfriſchen Parzival.

Goethe's Fauſt aber bewahrt ſie nur als eine lebensmatte Erinnerung, „als Botſchaft, der der Glaube fehlt," ähnlich wie die vom Wurm durchbohrte Blume unter ihren Blättern noch einen Reſt von Farbe und einen Hauch von Wohlgeruch bewahrt — einen ſchwachen matten Hauch, der nur mit Wehmuth uns erfaßt.

Literarischer Anzeiger.

☞ Alle in diesem literarischen Anzeiger aufgenommenen Werke sind vorräthig bei

A. Foesser, Büch- und Kunsthandlung
in Frankfurt a. M.

Verlag von Peter Brück in Luxemburg.

	Mk.	Pf.
Curicque. Prophetische Stimmen	1	20
Freimuth. Das moderne deutsche Kaiserreich und die Katholiken	1	50
— Das moderne Recht und die Katholiken	2	—
— Die katholische Kirche und die modernen Staatsmänner	2	—
Dr. Houffe. Die Katakomben	1	—
Internationale, Die. Wo stammt sie her? Was ist sie? Was will sie?	—	30
Kulturkampf, Der, vor dem Richterstuhl seiner eigenen Gesetze	1	50
Kulturkampf, Der, herausgegeben von einem ultramontanen Artilleristen	2	—
Kaiser. Was ist die Religion für den Arbeiter	—	15
Langer. Was macht die heutige Gesellschaft so krank? Wie ist ihr zu helfen?	—	40
Lasserre. Monat Mariä Unserer lieben Frau von Lourdes	2	40
Manderscheid. Gegen was protestiren die Protestanten?	—	60
Nekrolog der Ehrw. Mutter Anna, geb. Clementine von Lasaulx	1	—
Nur kein Schwindel. Ein Trinkspruch, der nie gehalten worden, aber gut zu halten wäre	—	30
Tappert, P., Der heil. Bruno, Stifter des Karthäuser-Ordens, in seinem Leben und Wirken	4	—
S. Thomae Aquinatis Summa theologica, diligenter emendata Nicolai Silvii, Billuart et Drioux, notis ornata, 8 vol. in 8°. (Ermäßigter Preis)	25	—
Vater unser, Das, und seine Bedeutung für das letzte Viertel des neunzehnten Jahrhunderts	—	50
Wegweiser für die Katholiken von einem Katholiken	—	50
Warner, Hans. Berlin oder Rom	—	60

In unserem Verlage erscheint und ist in allen Buchhandlungen zu haben:

Geschichte der ersten sieben Jahre des preußischen Culturkampfes von Fr. X. Schulte, Pfarrer in Erwitte.

Das Werk erscheint in zwei Bänden resp. ca. 8 Lieferungen und zwar der erste Band „Der Kampf um die Schule" in ca. 3 Lieferungen, wovon bereits zwei erschienen; der zweite Band „Kirche und Staat" in ca. 5 Lieferungen. Preis der Lieferung 1 Mark 25 Pfg.

Die Wichtigkeit des Werkes liegt in dem Gegenstande, den es behandelt.

Essen. **Fredebeul & Koenen.**

Zeitgemäße Broschüren.

Jahrgang I — V.

Inhaltsverzeichniß.

Jahrgang I. Friedrich, Johann, Dr., Johann Hus. Ein Lebensbild. Erste Abtheilung. — Friedrich, Johann, Dr., Johann Hus. Ein Lebensbild. Zweite Abtheilung. — Hergenröther, Dr., Professor, Die Französisch-Sardinische Uebereinkunft vom 15. September 1864. — Janssen, Joh., Dr., Professor, Rußland und Polen vor hundert Jahren. — Vosen, Chr. Hrm., Dr. Galileo Galilei und die römische Verurtheilung des kopernikanischen Systems. — Hägeir, Jos. M., Der moderne Fortschritt und die arbeitenden Klassen. — Reichensperger, August, Dr., Die Kunst, Jedermanns Sache. — Janssen, Joh. Dr., Gustav Adolph in Deutschland. — Hassner, Dr., Der moderne Materialismus. — Roßbach, Joh. Jos., Dr., Industrie und Christenthum.

Jahrgang II. Montalembert, Ch., General La Moricière. — Hrinrich, J. B., Dr., Die Klöster in der Geschichte. — Ketteler v., Bischof von Mainz, Ist das Gesetz das öffentliche Gewissen? — Vosen, Christian Hermann, Dr., Kolping's Gesellenvrrein in seiner socialen Bedeutung. — Molitor, Wilhelm. Dr., Das Theater in seiner Bedeutung und in seiner gegenwärtigen Stellung. — Windel, Karl, Dr. Graf Friedrich Leopold Stolberg. — Wolters, Maurus, P., Die römischrn Katakomben und ihre Bedeutung für die katholischr Lehre von der Kirche. — Offrndach, Heinrich, Dr., Der Streit Geegoes VII. mit Hrinrich IV. — Woltrrs, Maurus, P., Die römischen Katakomben und die Sakramentr der katholischen Kirche.

Jahrgang III. Heinrich, J. B., Dr., Die Klöster und ihre Gegner. — Niedermayee, A., Das Concilium in Baltimore. — v. Vicari, Hermann, Erzbischof von Freibueg, Das Papstthum in der Geschichte. — Holzammer, J. B., Dr., Der biblische Schöpfungsbrricht. — Heinrich, J. B., Dr., Joseph von Görres. — Scheeben, M., Dr., Die Heiligkeit der Kieche. — Colombel, H., Die Verbindung Deutschlands mit Italirn. — Janssen, Joh., Carl der Große. — Niedermayer, A., Die Streiter für den apostolischen Stuhl im Jahre 1867. — Holzammer, J. B., Dr., Der Mensch und seine Stellung unter den organischen Wesen.

Jahrgang IV. Webewer, H., Professor, Die Literatur und die christliche Jugendbildung. — Hageilken, F. A., Dr., Die weltliche Macht des Papstes. — Zell, Carl, Dr., Die moderne deutsche Volksschule. — Werneke, B., Dr. Die Statistik freiwilliger Handlungen und die menschliche Willensfreiheit. — Kleutgen, J., P. d. G. J., Die Ideale und ihre wahre Verwirklichung. — Hoffmann, E., Das Weltsystem des Nicolaus Kopernikus. — Janssen, Joh., Der Kapuziner Franz Borgias. — Kraus, Franz Xav., Dr., Die Kunst bei den alten Christen. — Hogeilken, F. A., Dr., Die moderne Erziehung und ihre Folgen.

Jahrgang V. Ibach, J., Stadtpfarrer. Das bevorstehende Concil. — Veit, Philipp, Ueber die christliche Kunst. — Hahn, H., Dr. med. Die Hoffnungen der katholischen Kirchr in China. — Hülskamp, Fr., Dr., Die Generalversammlungen der katholischen Vereine Deutschlands. — Hägele, J. M., Die Revolution und die moderne Gesellschaft. — Schneider, Andreas, Peiester, Der Klostersturm in Oesterrrich. — Hagelüken, F. Alex., Dr., Das Trienter und das gegenwärtige Concilium. — Scheeben, Prof. Dr., Der Papst und seine neuesten Verläumder.

Preis pro Jahrgang: 1 Mark 50 Pfennig.

Preis der Einzelbroschüre: 20 Pfennig.

Frankfurt a. M.

A. Foesser.

Deutscher Hausschatz in Wort u. Bild.

Sechster Jahrgang 1880. — Von Oct. 1879 bis Oct. 1880.

Die Ausgabe in Wochennummern kostet pro Quartal 1 Mk. 80 Pf.
Die Ausgabe in 18 Heften à 40 Pf. pro Jahrgang 7 Mk. 20 Pf.
Alle Buchhandlungen u. Postanstalten führen Bestellungen auf diese Zeitschrift aus.

Der „Deutsche Hausschatz" ist die **schönste, inhalt- und umfangreichste** und verhältnißmäßig auch die **billigste** illustrirte katholische Unterhaltungszeitschrift in deutscher Sprache. Kein anderes illustrirtes Familienblatt vom gleichen Umfang und Preise bietet eine solche große Anzahl bedeutender und vorzüglicher Illustrationen, wie der „Deutsche Hausschatz".

Die Mitarbeiter des „Deutschen Hausschatzes" zählen nach Hunderten. Demgemäß ist derselbe auch in Bezug auf Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit des Textes unübertroffen. Nur **auserlesene Romane, Novellen, Humoresken, Gedichte** u. s. w. werden im „Deutschen Hausschatz" veröffentlicht.

In **zahlreichen Lebensbeschreibungen mit künstlerisch ausgeführten Bildnissen** hervorragender Katholiken stellt der „Deutsche Hausschatz" dem katholischen Volke edle und erhabene Vorbilder auf.

In **volksthümlich dargestellten, aber quellenmäßig bearbeiteten historischen Aufsätzen** werden Geschichtslügen und Geschichtsfälschungen entlarvt und widerlegt.

Der **Gesundheitspflege** widmet der „Deutsche Hausschatz" größere Sorgfalt als irgend ein anderes Familienblatt. Er bringt nicht nur eine Fülle **ärztlicher Belehrungen**, sondern tritt besonders auch dem **medicinischen Geheimmittelschwindel** und der **Lebensmittelfälschung** durch Aufklärung und Warnung entgegen.

Der „Deutsche Hausschatz" bietet zahlreiche belehrende Aufsätze aus dem Bereiche der **christlichen Kunst**, der **Naturwissenschaften**, der **Länder- und Völkerkunde**; ferner interessante **Reisebeschreibungen** mit erläuternden Illustrationen.

Er gibt in jeder Nummer eine Uebersicht der interessantesten Entdeckungen und Fortschritte in dem wissenschaftlichen, künstlerischen und praktischen Leben überhaupt.

Als **Prämie** erhalten die Abonnenten zu diesem neuen Jahrgange auf ausdrückliches Verlangen und gegen die geringe Nachzahlung von **1 Mk. 20 Pf.** ein wirkliches Kunstblatt in Oelfarbendruck mit Goldgrund:

„PIETA"

(Christus im Schooße Mariens ruhend mit Johannes und Magdalena).

Nach dem Gemälde des genialen Meisters Professor Klein in Wien.

(44 Centimeter hoch — 31 Centimeter breit.)

Pendant zu dem früher erschienenen und mit dem größten Beifall aufgenommenen Kunstblatte „Calvariengruppe" desselben Meisters.

Die Verlagshandlung:
Friedrich Pustet in Regensburg.

Im Verlage des Unterzeichneten erschien:

Weltgeschichte

von **Dr. F. J. Holzwarth.**

1. bis 26. Lieferung oder Band 1 bis 4.

8°. geh. Preis per Lieferung 60 Pfg.

Die Fortsetzung dieses Werkes erscheint jetzt regelmäßig und kann in Lieferungen oder bandweise bezogen werden.

Einbanddecken à 90 Pfg.

Mainz, im August 1879.

Franz Kirchheim.

Im Verlage von **Franz Kirchheim** in **Mainz** ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Socialer Katechismus.

Grundzüge

der gesellschaftlichen Ordnung

in

Familie, Gemeinde, Staat und Kirche

von

Arthur von Hohenberg.

8. 10 Bogen geh. Preis Mk. 1. 35 Pf.

Das 10 Bogen starke Schriftchen entwirft in circa 1000 kurzen, scharf bestimmten, methodisch an einander sich reihenden Fragen und Antworten die Grundzüge der gesellschaftlichen Ordnung und stellt die verschiedenen Stufen derselben (Familie, Stammes-Gemeinschaft, Gewerbs-Genossenschaft, Gemeinde, Staat und Kirche) in ihren wesentlichen Eigenschaften, wie in ihrem Zusammenhange dar. Alle Grundfragen des socialen Lebens werden nach den Principien des Naturrechtes und den Lehren des Christenthums mit besonderer Bezugnahme auf die Verhältnisse der Gegenwart in ebenso prägnanter als einschneidender Weise behandelt. Das göttliche Gesetz als Grundlage des Rechtes, der Freiheit und Autorität darzustellen: das ist der leitende Gedanke des Katechismus. Indem er denselben mit unbeugsamer Consequenz durchführt und die Schablonen des modernen Liberalismus, wie die Illusionen der Staats-Allmacht gründlich zerstört, wird er bei allen denkenden Männern lebhaftes Interesse finden.

Verlag von Gebr. K. & A. Benziger
in Einsiedeln in der Schweiz.

Illustrirtes katholisches Familienblatt

zur Unterhaltung und Belehrung.

XIV. Jahrgang 1880.

Erste illustrirte katholische Zeitschrift.

Jährlich 18 Hefte reich illustriert in gr 4° à 40 Pfg. od. 50 Cts.

Mit prachtvoller Oelfarbendruck - Gratis - Prämie:

„Angelus Custos"

des

„Kindes Schutzengel".

44 Cent. hoch und 31 Cent. breit.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Postzeitungs-Expeditionen, sowie auch von der Verlagshandlung direct.

☞ **Heft 1 ist bereits erschienen und ausgegeben.**

Im Verlage von A. Laumann in Dülmen erschien:

Alte Wahrheiten in neuem Gewande. 1. Lehret alle Völker. Zeitgemäße Erwägungen für Christen aller Stände. Preis 60 Pfg.

Sickinger, Pfarrer, Die Kunst, brave Kinder zu erziehen. Ein Volksbuch für Eltern, Geistliche und Lehrer. Preis 1 Mark.

— — Sicherer Weg zu einer glücklichen Ehe. Preis 60 Pf.

Sehr empfehlenswerthe Blätter!

Liborius-Bote, täglich erscheinend — Standpunkt Centrum — bringt fast täglich Original-Leitartikel, die politischen Nachrichten rasch und übersichtlich, wichtige Ereignisse telegraphisch, ist sehr reich an provinziellen und lokalen Original-Correspondenzen, Vermischtem, Landwirthschaftlichem ꝛc. Feuilleton spannend und vor Allem sittlich rein. Redacteur: Wilh. Schwarz.

Preis pro Quartal nur 1 Mk. 50 Pf., mit Bestellgeld 1 Mk. 90 Pf.

Der „Liborius-Bote" ersetzt größere und viel theurere Zeitungen.

Leo, Sonntagsblatt für das katholische Volk. Redacteur: Prof. Dr. Rebbert.

Das Blatt hat es innerhalb eines Jahres auf 20,000 Abonnenten gebracht.

Preis pro Quartal nur 40 Pf., mit Bestellgeld 55 Pf.

Zum Abonnement ladet freundlichst ein

Paderborn. Bonifacius-Druckerei.

Verlag von P. Hauptmann in Bonn.

Die Tochter des Spielers.

Novelle

von

M. Ludolff.

Elegant brochirt.

☛ Preis 2 Mark.

Der Talisman.

Novelle

von

M. Ludolff.

Elegant brochirt.

☛ Preis 2 Mark.

Als passendes Festgeschenk empfohlen.

HERDER'sche Verlagshandlung in FREIBURG (Baden).

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen:

Herder's Conversations-Lexikon. Zweite gänzlich umgearbeitete Auflage. Vollständig in 4 Bänden gr. 8°. à Mk. 6.25; geb. M. 8. oder in 50 Heften à 50 Pf. Heft 1—47 sind erschienen.

„Sonach präsentirt sich das Herder'sche Conversations-Lexikon in seiner neuen Gestalt als ein Werk, das sich an Reichhaltigkeit mit vielen seiner beleibteren Brüder recht wohl messen kann, an praktischer Brauchbarkeit aber und innerer Vollendung unbedingt die bisher vorhandenen übertrifft."
(Literarischer Handweiser. 1879. Nr. 238.)

Janssen, J., Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. In circa 6 Bänden gr. 8°. Erschienen sind: **I. Band.** Deutschlands allgemeine Zustände beim Ausgang des Mittelalters. Fünfte Auflage. (XXIII u. 615 S.) Mk. 6.60; eleg. geb. M. 7.80. — **II. Band.** Vom Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der socialen Revolution von 1525. (XXVIII u. 587 S.) M. 6.30, eleg. geb. Mk. 7.60.

Der Verfasser hat sich seit beinahe zwanzig Jahren mit einer Geschichte des deutschen Volkes vom Ausgang des Mittelalters bis zum Untergang des Reiches beschäftigt. Ein großer Theil der Forschungen, besonders für die kirchlich-politischen Verhältnisse, beruht auf noch ungedruckten archivalischen Quellen. Jeder Band des Werkes wird eine bestimmte Periode umfassen und einzeln käuflich sein.

Missionen, Die katholischen. Illustrirte Monatsschrift. 1879. Preis per Jahrgang Mk. 4.

„Wenn es Noth thut, daß wir bei unseren traurigen inneren Verhältnissen unsern Muth stählen und beleben, so kann dieses für Jung und Alt kaum besser geschehen, als durch den erhebenden Hinblick auf die schweren Kämpfe und die glänzenden Siege der Kirche in den Missionen. Wir empfehlen dazu „Die katholischen Missionen" aus wärmstem Herzen und für die weitesten Kreise als katholisches Familienblatt."
(Kölnische Volkszeitung.)

Sammlung historischer Bildnisse. **I. Serie.** 12°. (XXXIV und 1668 S.) Mk. 12; in 3 Bände geb. Mk. 15.

Inhalt: 1. Philipp Howard. 2. Die hl. Liaba. 3. Tilly. 4. Prinz Eugen. 5. Karl der Große. 6. Die hl. Elisabeth. 7. Fr. L. van Stolberg. 8. Die hl. Hedwig. 9. Friedrich von Spee. 10. Sixtus V.

II. Serie. 12°. (LXXII u. 2014 S.) Mk. 15; in 3 Bände geb. Mk. 18.

Inhalt: 1. Daniel O'Connell. 2. Charitas Pirkheimer. 3. Kaiser Leopold I. 4. Eberhard im Bart. 5. Kaiser Friedrich I. 6. Julian der Abtrünnige. 7. Reginald Pole. 8. Joseph II. 9. Andreas Hofer. 10. Isabella von Castilien und Ferdinand von Aragonien.

III. Serie. 12°. (LX u. 2184 S.) M. 15; in 3 Bde. geb. Mk 18.

Inhalt: 1. Papst Alexander III. 2. Der hl. Otto. 3. Fürstabt Martin Gerbert. 4. Erzherzog Maximilian. 5. Der Cardinal de Cheverus. 6. u. 7. Joseph von Görres. 8. Angelus Silesius. 9. Kurfürst Maximilian I. der Große. 10. A. B. N. Pugin.

Von der **IV. Serie** sind bis jetzt folgende 7 Bändchen erschienen:
1. Palestrina. 60 Pf. 2. J. Geiler von Kaysersberg. Mk. 1.40. 3. Sophie Swetchine. Mk. 1.80. 4. Orlandus de Lassus. 60 Pf. 5. Cola di Rienzi. 60 Pf. 6. J. B. de Lasalle. Mk. 1.80. 7. B. de las Casas. Mk. 1.60. Diese Sammlung wird fortgesetzt. Jedes Bändchen ist einzeln käuflich.

Stimmen aus Maria-Laach. Katholische Blätter. Jahrgang 1879. Alle fünf Wochen erscheint ein Heft von durchschnittl. 7 Bgn. Fünf Hefte bilden einen Band (Semester). Jeder Band kostet Mk. 5.40.

Die „Stimmen aus Maria-Laach" sind die nach Reichhaltigkeit und Verbreitung hervorragendste politisch-religiöse Zeitschrift für d. gebild. Katholiken Deutschlands.

Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung in Kempten.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes.

Der Franke oder **Rom im Beginne des 4. Jahrhunderts.** Von **Avv. Salvatore Martini.** Autorisirte Uebersetzung von **Marie v. Büller.** 8°. geh. Preis 3 M. 60 Pf.

Dieses Buch schildert in anziehender und ergreifender Weise das Leben und Leiden der Christen zur Zeit der Verfolgungen und ist ein würdiges Seitenstück zu Wiseman's berühmter „Fabiola". Die Lektüre desselben wird nicht bloß belehren, sondern auch erbauen und erheben. Die Uebersetzung (aus dem Italienischen) ist fließend, die Ausstattung eine sorgfältige. Das Buch wird allen Freunden christlicher Novellistik eine hochwillkommene Gabe sein.

Officium defunctorum juxta Rituale romanum una cum absolutione ad tumbam pro majori utentium commoditate. Cum permissu episcopali.

4°. Roth- und Schwarzdruck mit Choral-Noten. Preis geh. 1 M.

Diese schöne Ausgabe empfiehlt sich namentlich zur Anschaffung für größere Kirchen und Kirchen-Chöre, wird aber auch kleineren wegen ihrer Kompendiosität willkommen sein.

Ordo sepeliendi adultos et parvulos una cum absolutione ad tumbam (Libera) pro majori utentium commoditate. Cum permissu episcopali.

fl. 8°. Roth- und Schwarzdruck mit Choral-Noten. Preis geh. 65 Pf.

Ein bequemes Kompendium bei Beerdigungen sowohl für Geistliche als Lehrer, Chorregenten und Sänger.

In meinem Verlag erschien soeben:

Zardetti, Dr. O., Domkapitular, Pius der Große, Immortellenkränze auf den Sarkophag Papst Pius IX. 2. Auflage. Preis eleg. geh. 5 Mark 40 Pfg., in eleg. Prachtband 7 Mark 20 Pfg.

Das treffliche Werk des bedeutenden Autors hat die wohlverdiente Anerkennung in zahlreichen Recensionen politischer Zeitungen und literarischer Blätter gefunden und ist allgemein als wahres Meisterwerk anerkannt worden.

Seine Heiligkeit Papst Leo XIII., der Kaiser von Oesterreich, die Königin-Mutter von Baiern, der Herzog von Parma u. s. w. haben das Werk der huldvollsten Annahme gewürdigt. Die hochw. Herren Bischöfe von St. Gallen und Limburg haben ihre Ueberzeugung dahin ausgesprochen, **„daß das Buch den Gläubigen gewiß zur Erbauung gereichen und das Andenken des großen Papstes ehren werde."**

Frankfurt a. M. **A. Foesser.**

Unsere beliebten über 120 Bändchen enthaltenden

Jugendschriften-Serien

unter den vier Sammelnamen: **Jugendbibliothek, Lohn des Fleißes, Erholungsstunden, Leseluft,**

(jedes Bändchen elegant cart. mit einem Stahlstich oder colorirten Titelbilde, im Preise von 1 Mk. — 1 Mk. 50 Pf.)

von Ambach, Brug, Dörfe, Erven, Felsberg, Lehmann, Meier, Mittermaier, Reinhart, Schmid, Waithmann u. A.

empfehlen sich durch ihre katholische Tendenz und elegante Ausstattung besonders zur Gründung und Completirung von **Volks- und Schul-Bibliotheken.**

Ausführliche Verzeichnisse gratis & franco.

Volks- und Jugendschriften-Verlag (Otto Manz) Regensburg.

Druck von Mahlau & Waldschmidt, Frankfurt a. M.

Der Darwinismus,

eine

geistige Epidemie.

Von Dr. G. Freiherr von Hertling.

Die Geschichte erzählt von Epidemien, welche urplötzlich auftretend sich mit Blitzesschnelle über weite Länder verbreiten, jeder Vorsicht, jedem Heilmittel spotten, Tausende ergreifen; dann aber, nachdem ihre Zeit erfüllt ist und ihrer unheimlichen Macht Opfer genug gefallen sind, wie von selbst wieder erlöschen und ebenso räthselhaft verschwinden, wie sie gekommen sind. Aber nicht nur körperliche Krankheiten bedrohen in solcher Weise das Leben der Völker. Es gibt auch geistige Epidemien, seltsame oder furchtbare Verirrungen des Denkens und Empfindens, welche mit den körperlichen Seuchen in der ansteckenden Kraft und der Erfolglosigkeit der Heilversuche übereinkommen. Auf die Schrecken des schwarzen Todes, der Pest, die in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts die Länder Europa's bis hinüber nach Island verwüstete, folgten die Schaaren der Geißelbrüder, die von Stadt zu Stadt, von Land zu Land zogen, Bußlieder sangen und sich mit Geißeln schlugen. Aus der Neuzeit würde insbesondere die Geschichte des nordamerikanischen Sektenwesens Belege genug dafür liefern können, wie Aberglaube, Wahn und dumpfe zerstörende Leidenschaft von einzelnen Mittelpunkten aus engere oder weitere Kreise zu ergreifen und zu allen Thorheiten, allen Lastern fortzureißen im Stande sind. Doch mag statt dessen lieber an ein harmloseres Beispiel erinnert werden. Wie lange ist es her, daß die gebildete Gesellschaft

diesseits und jenseits des Oceans sich um hölzerne Tische drängte, die, wie man vorgab, durch einfaches Handauflegen in drehende und tanzende Bewegung gerathen und mittels Aufschlagen des Fußes Antwort auf die an sie gerichteten Fragen ertheilen sollten? Wenn man die weite Verbreitung, welche dies sogenannte Tischrücken fand, und die Ernsthaftigkeit, mit der es vielfach betrieben wurde in Betracht zieht, wird man geneigt sein, in ihm eine, glücklicherweise bald erloschene, geistige Krankheit von ansteckender Tendenz zu erblicken.

Vielleicht erscheint es als ein allzukühnes Wagniß, auch den Darwinismus, welcher seit mehr als einem halben Menschenalter in steigendem Maße nicht nur die wissenschaftlichen, sondern darüber hinaus weite Kreise der gebildeten Welt ergriffen hat, diesen geistigen Epidemien zuzuzählen. Allein bei gründlicher und umfassender Prüfung, wie sie namentlich in jüngster Zeit angestellt wurde,*) dürfte kaum mehr eine andere Bezeichnung übrig bleiben. Es soll versucht werden, hierfür im Nachstehenden wenn auch nur in aller Kürze den Beweis zu erbringen.

Was ist der Darwinismus?

Ursprünglich eine Hypothese, wie die Geschichte der Wissenschaften deren viele aufzuweisen hat, ja wie sie zum gedeihlichen Fortschritt der Wissenschaften unentbehrlich sind, eine Hypothese, aufgestellt von dem englischen Naturforscher Charles Darwin, um eine Reihe uralter Fragen der Naturbetrachtung in einer den modernen naturwissenschaftlichen Anschauungen und Erfahrungen entsprechenden Weise zu lösen; eine Hypothese, welche darum gleich allen anderen Hypothesen, um Bestand zu gewinnen, um dem gesicherten Besitzthum der Wissenschaft einverleibt zu werden, der umfassenden wissenschaftlichen Begründung, der sorgfältigsten kritischen Prüfung bedurft hätte.

Aber gerade hiervon pflegt bei den Darwinianern am wenigsten die Rede zu sein. Die Gedanken des zu europäischer Berühmtheit gelangten englischen Forschers gelten ihnen längst nicht mehr als Probleme, welche noch erst der entscheidenden Feststellung bedürften, sondern als die glorreiche Entdeckung einer überaus werthvollen Wahr-

*) Statt alles Andern sei auf das hervorragende Werk von Dr. A. Wigand, Professor der Botanik in Marburg, hingewiesen: Der Darwinismus und die Naturforschung Newton's und Cuviers. 3 Bde. Braunschweig 1874—77. Die Hauptgedanken desselben hat der Verf. selbst in die kleinere Schrift zusammengedrängt: Der Darwinismus ein Zeichen der Zeit. Heilbronn 1878 (Heft 17 und 18 der „Zeitfragen des christlichen Volkslebens").

heit. Ihre umfassende wissenschaftliche Begründung und den Beweis ihrer Richtigkeit scheinen sie dagegen für etwas zu halten, worauf es erst in zweiter Linie ankomme, was recht wohl noch nachträglich beigebracht werden könne. Ja man geht noch einen Schritt weiter und bezeichnet es als einen Mangel an Kenntnissen oder an Einsicht, heut zu Tage noch solche Beweise fordern zu wollen.*) Jede Aeußerung zweifelnder Kritik aber gilt als das Zeichen nicht nur einer zurückgebliebenen Bildung, sondern einer in kindischen Vorurtheilen befangenen Gesinnung, und der scrupellosen Kühnheit des Behauptens und Verheißens kann der gewohnte Erfolg, die Einschüchterung der Schwachen und Kleingläubigen nicht fehlen.

In dichten Schaaren huldigen dem Darwinismus namentlich die jüngeren Naturforscher, Botaniker, Zoologen, Paläontologen; einzelne Gelehrte haben ihm bereits eine Stelle in ihren Lehrbüchern angewiesen, in ihr somit ausdrücklich einen integrirenden Bestandtheil der Wissenschaft anerkannt; andere verfehlen wenigstens nicht, wenn die Gelegenheit sich bietet, ihre Uebereinstimmung mit demselben auszusprechen. Kein Wunder darum, wenn er in der populären naturwissenschaftlichen oder naturphilosophischen Literatur geradezu als die herrschende Ansicht auftritt. Kein Wunder, wenn man endlich verlangt, daß er als „der bedeutendste Hebel der fortschreitenden Erkenntniß", als „das wichtigste Bildungsmittel der Jugend" auch in der Schule seinen Einfluß geltend machen müsse.**)

Bei diesem Sachverhalt wird man nun glauben, Eines als ganz selbstverständlich voraussetzen zu sollen. Man wird erwarten, daß der angeführten Glaubenszuversicht auch ein ganz bestimmtes Glaubensbekenntniß entspreche, daß das, was so einstimmig als das wichtigste Ergebniß der modernen Wissenschaft angekündigt wird, sich auch in bestimmte, überall in gleicher Weise angenommene wissenschaftliche Lehrsätze werde fassen lassen. Greifen wir aber nun fest zu, fragen wir die Einzelnen, welche mit sichtbarer Geflissentlichkeit sich selbst als Anhänger des Darwinismus einführen, was sie des Näheren mit jenem Namen bezeichnen wollen, oder wie sie sich die Hypothese Darwin's zurecht gelegt haben, so treffen wir auf eine überraschende Thatsache. So fest geschlossen das Heer der Darwinianer scheint, so

*) Ernst Haeckel, Die heutige Entwicklungslehre im Verhältnisse zur Gesammtwissenschaft. Stuttgart 1877, S. 6.

**) Ebenda, S. 15.

einstimmig sie in der Verherrlichung des Meisters und seiner Entdeckung sind, fast ebensosehr gehen ihre Meinungen, gehen namentlich die Meinungen der hervorragenden Häupter über den Inhalt der Lehre auseinander. Gerade von den Hauptpunkten ist keiner, der nicht von Einem oder dem Anderen, der aber darum doch nach wie vor zur Fahne des Darwinismus schwört, als unhaltbar aufgegeben wäre; und man kann sagen, daß die Darwinianer selbst am besten die Widerlegung des Darwinismus besorgen, wenn man sie nur in der richtigen Weise zu Worte kommen läßt. Kann es dann aber wohl einen besseren Beleg für die oben ausgesprochene Behauptung geben, daß der Darwinismus keine Wahrheit, keine glaubwürdige Theorie, daß er kaum mehr ein wissenschaftliches Problem, sondern eine culturgeschichtliche Erscheinung, eine geistige Epidemie ist? Also zunächst:

Was lehrt Darwin selbst?

Er lehrt, daß die sämmtlichen Formen oder Arten der heute vorhandenen Pflanzen- und Thierwelt bis hinauf zum Menschen und diesen mit eingeschlossen, so wie sie sind, nicht von Anbeginn da gewesen, nicht ursprünglich erschaffen worden seien, sondern sich erst allmälig, im Laufe ungezählter Jahrtausende durch einen natürlichen Proceß aus einfachen Formen entwickelt hätten.

In dieser Allgemeinheit ist die Lehre nicht neu. In der rohen Form zwar, in der sie bereits das griechische Alterthum kannte, mag sie uns heute kaum mehr als ein Lächeln abgewinnen, im Anfange dieses Jahrhunderts aber hatten die französischen Naturforscher Lamarck und Geoffroy St. Hilaire, wenn auch im Einzelnen von einander abweichend, den Grundgedanken erneuert. Neu und eigenthümlich ist dagegen die Art und Weise, wie wir uns nach Darwin den Proceß der Entwicklung und die in ihm wirksamen Kräfte vorstellen sollen. Neu und charakteristisch ist dann namentlich auch der Ausgangspunkt, von dem aus er jenen Proceß unserem Verständniß näher zu bringen unternimmt.

Hier tritt uns in dem englischen Naturforscher zugleich der englische Landwirth und Thierzüchter entgegen. Die Varietätenbildung in unseren Gärten, die für die Landwirthschaft so überaus wichtig gewordene Züchtung besonderer Thierrassen muß den Schlüssel hergeben, der uns in das Verständniß der allmäligen Ausgestaltung der gesammten Pflanzen- und Thierwelt einführen soll.

Wer hätte nicht schon die reiche Mannigfaltigkeit blühender Zierpflanzen, der Rosen, der Nelken u. s. w. bewundert? Unsere Gärtner aber wissen hier und bei anderen Pflanzen bestimmte Eigenthümlichkeiten der Form, Farbe oder Zeichnung, wie eben Geschmack oder Mode es verlangen, festzuhalten und zu steigern. So sind vielleicht an einigen Exemplaren einer ursprünglich weiß blühenden Pflanze einzelne rothe Flecke aufgetreten. Der Gärtner wählt nun diese aus und sät ausschließlich ihren Samen. Unter den neuen Pflanzen, die daraus hervorgehen, wird nicht nur eine größere Anzahl von Blüthen die Eigenthümlichkeit der rothen Punkte und Flecken zeigen, sondern die einzelnen werden in verschiedenem Grade davon betroffen sein. Der Gärtner fährt in seiner Auslese fort und nimmt zur weiteren Aussaat stets den Samen derjenigen Exemplare, deren Blüthen am stärksten ins Rothe hinüberspielen, und durch die fortgesetzte Auslese gelingt es ihm, am Ende eine einfarbig roth blühende Spielart hervorzurufen.

Ganz ebenso geschieht es bei unseren Hausthieren. Auch hier treten von selbst Variationen auf, und sofern darunter solche sind, welche für irgend welche Zwecke der Wirthschaft sich besonders vortheilhaft erweisen, bestimmt der Thierzüchter die davon betroffenen Individuen ausschließlich zur Nachzucht unter Beseitigung aller anderen, und es gelingt ihm mit der Zeit eine neue Rasse zu erzielen, in welcher die besondere Eigenthümlichkeit in wünschenswerther Ausbildung sich befestigt hat.

Wie nun so unter der Hand des Menschen und darum in beschränkter, in verhältnißmäßig kurzer Zeit neue Formen oder Varietäten entstehen, welche nicht selten von ihren Stammformen durch die auffallendsten Unterschiede getrennt sind, so, nimmt Darwin an, habe sich in der ungeheuren Vergangenheit unsrer Erde, gegen welche die historische Periode zu einer kurzen Spanne zusammenschrumpft, die ganze Formenmannigfaltigkeit der lebenden Natur allmälig durch langsame Umgestaltung einfacherer Urformen herausgebildet. Bleibt die künstliche Züchtung bei der Bildung bloßer Varietäten stehen, so führte der in unvergleichlich viel größerem Maßstab sich vollziehende natürliche Entwicklungsproceß zu der Ausbildung von neuen, scharf gegen einander abgegrenzten Arten oder Species. Da aber hiermit die Variabilität keineswegs ihr Ende gefunden hatte, sondern innerhalb der entstandenen Arten immer wieder neue Veränderungen auftraten, welche die darunter gehörigen Individuen nach ganz verschiedenen

Richtungen auseinanderführten, so erweiterten sich die Arten zu Gattungen, die zahlreiche Arten, die Gattungen zu Familien, die zahlreiche Gattungen unter sich befaßten. Und wenn die Wissenschaft von einem System des Pflanzen- und Thierreiches spricht, wenn sie in das unübersehbare Gewirre dadurch Ordnung bringt, daß sie nach dem Maßstabe größerer oder geringerer Aehnlichkeit der Formen engere und weitere Kreise zusammenstellt, die sie als Arten, Gattungen, Familien zusammenstellt, so geht sie denkend dem großen Stammbaume nach, den die heute lebende Welt thatsächlich aufzuweisen hat.

Zweierlei ist hierbei zunächst vorausgesetzt, beides der Beobachtung der künstlichen Varietätenbildung entnommen.

Einmal die Variabilität oder die Veränderlichkeit, als eine allgemeine Eigenschaft der Organismen. An den Abkömmlingen einer gemeinsamen Stammform treten Eigenthümlichkeiten auf, welche sie sowohl von einander als von der gemeinsamen Stammform unterscheiden. Wie sie entstehen, ist damit freilich nicht gesagt, und wer eine wirkliche Erklärung des Zustandekommens der Thier- und Pflanzenwelt erwartete, wird gleich hier eine klaffende Lücke anerkennen müssen. Indessen, gerade die Analogie mit der künstlichen Züchtung, von der ausgegangen wurde, konnte nicht weiter führen, denn auch der Thierzüchter oder der Kunstgärtner ist ja nicht im Stande, bestimmte Eigenthümlichkeiten willkürlich hervorzurufen, sondern nur die ohne sein Zuthun, die vom Standpunkte seiner Erkenntniß aus *zufällig* entstandenen, kann er auslesen und festhalten. Immerhin bleibt Thatsache, daß solche Abänderungen entstehen, und so mag man es dem Fortschritt der Wissenschaft überlassen, die Ursachen aufzufinden, die ihr Entstehen im einzelnen Falle nöthig machen und in der Vergangenheit nöthig gemacht haben. Nach einer anderen Seite aber geht *Darwin* in seiner Erklärung des natürlichen Entwicklungsprocesses über das, was die künstliche Varietätenbildung thatsächlich aufweist, sehr beträchtlich hinaus.

Die Varietätenbildung nämlich bewegt sich in ganz bestimmten Grenzen. Wie auffallend auch die Besonderheiten einer neuen Schaf- oder Rinder-Rasse sein mögen, der allgemeine Charakter des Schafes, des Rindes bleibt, niemals wird aus jenem eine Ziege, aus diesem irgend ein anderes Thier einer wirklich neuen Art. Und auch die Veränderungen, die thatsächlich auftreten, beziehen sich nicht ohne Unterschied auf die verschiedenen Theile, Funktionen und Formen des Organismus, sondern sie bewegen sich stets in einer ganz bestimmten

Richtung. Darwin dagegen bedarf einer schlechterdings unbegrenzten und einer völlig richtungslosen Variabilität, weil nur unter dieser Voraussetzung aus einer oder aus wenigen einfachen Urformen die ganze Formenmannigfaltigkeit der organischen Welt hervorgehen konnte. Daß er damit etwas Unmögliches voraussetze, soll nicht behauptet, wohl aber vor dem Irrthum gewarnt werden, als ob die bloße leere Möglichkeit in den Thatsachen eine Stütze fände.

Das zweite Gesetz, welches Darwin den Vorgängen der künstlichen Züchtung entnimmt, ist das der Erblichkeit, der erblichen Uebertragung neu erworbener Eigenschaften auf die Nachkommen. Jener ganze Vorgang beruht ja eben darauf, daß die an den Stammorganismen aufgetretenen Veränderungen mehr oder minder auf ihre Nachkommen übergehen. Allein die Erfahrung zeigt uns nicht nur die erbliche Uebertragung der aufgetretenen Veränderungen, sie zeigt uns in weit höherem Maße die Erblichkeit des allgemeinen Typus der Gattung und Art, der, wie schon zuvor bemerkt, soweit nur irgend unsere Beobachtung reicht, als etwas durchaus Festes und Constantes erscheint. Ja noch mehr, die Erhaltung des Artcharakters bildet keineswegs die Grenze für die erfahrungsmäßig bestehende Tendenz der Organismen, ihre ursprüngliche Form zu bewahren. Die Thierzüchter wissen davon zu erzählen, wie die ursprüngliche Form der Rasse nach einer Reihe von Generationen immer wieder hindurchschlägt, und sie kehrt völlig zurück, wenn die künstliche Auslese aufhört. In dem sogenannten Verwildern der sich selbst überlassenen Spielarten und Rassen behauptet die zurückgedrängte Stammform siegreich das Feld. — So läßt sich nicht leugnen, daß unter der Hand Darwin's die Voraussetzungen, deren er sich bedient, eine andere Gestalt gewinnen, als in der sie von Naturbeobachtung und praktischer Erfahrung an die Hand gegeben werden. Der Sachverhalt wird geradezu umgekehrt. „Was in Wahrheit flüssig und vorübergehend ist: die Variation, wird in der Theorie constant, und was in Wahrheit constant ist: nämlich der Speciescharakter, wird in der Theorie flüssig gemacht.“*)

Doch lassen wir diese Bedenken auf sich beruhen, wie sehr sie auch geeignet sein mögen, den wissenschaftlichen Charakter der so laut angepriesenen Theorie in zweifelhaftem Lichte erscheinen zu lassen. „Kleinste Schritte und ungeheure Zeiträume“ — mit

*) Wigand, Der Darwinismus ein Zeichen der Zeit, S. 17.

dieſer Zauberformel meinen die Darwinianer alle Zweifel bannen, oder doch die Schwierigkeiten in wünſchenswerthem Dunkel verbergen zu können. Ein Umſtand aber harrt noch der Erklärung.

Die Bildung neuer Spielarten und Raſſen, auf welche die Hypotheſe ſich ſtützt, vollzieht ſich nur unter fortgeſetzter Aufſicht, durch Wahl und Ausleſe von Seiten des Menſchen. Sich ſelbſt überlaſſen pflegen die neu entſtandenen Formen wieder zu verſchwinden, ſie ſchlagen, wie ſchon geſagt, in die urſprüngliche Stammform zurück, aus welcher die künſtliche Varietätenbildung ſie hervorgehen ließ. Welche Veranſtaltung in der freien Natur weiß nun Darwin aufzuzeigen, die in dem großen Proceſſe allmälig fortſchreitender Formengeſtaltung dieſe Gefahr des Verwilderns beſeitigt? Wie läßt ſich, entſprechend jener künſtlichen Zuchtwahl unter der Hand des Menſchen, eine natürliche Zuchtwahl vorſtellen, welche ohne jedes Eingreifen von außen, lediglich durch das geſetzmäßige Zuſammentreffen der Naturkräfte wirkſam iſt?

An dieſem Punkte führt Darwin die Vorſtellungsweiſe ein, welche mehr als alles Andere ſeine Theorie populär gemacht hat, die Lehre von dem Kampf ums Daſein oder von dem naturnothwendigen Ueberleben des Paſſendſten bei der allgemeinen Concurrenz ſtammverwandter Formen um die Bedingungen des Lebens.

Von Alters her war es ein beliebtes Motiv der Dichter, den ſtillen Frieden und die reine Harmonie zu feiern, welche das ungeſtörte Wirken der Natur offenbaren. Darwin will die entgegengeſetzte Auffaſſung als die allein berechtigte an die Stelle der früheren geſetzt wiſſen. Das Leben und Walten der Natur iſt ein unausgeſetzter Kampf, ein Kampf auf Leben und Tod, ein Kampf jedes Einzelnen um ſein Daſein. Die Urſache dieſes Kampfes aber iſt, daß mit der ſteten Vermehrung der lebenden Weſen, mit der in jeder Generation aufs neue auftretenden Ueberproduction an Samen, Eiern, lebendigen Jungen, die Vermehrung derjenigen Elemente und Bedingungen nicht gleichen Schritt hält, auf welche die verſchiedenen Organismen für die erſte Entfaltung und die weitere Friſtung ihres Lebens angewieſen ſind. Nicht immer iſt's ein Kampf im eigentlichen Sinn, wie da, wo Thier mit Thier um die Beute ſtreitet. Häufiger iſt es eine furchtbare Concurrenz, bei welcher die ausſchließliche Erhaltung auf Koſten der Mitbewerber den Preis des Sieges bildet. Um Licht und Luft und Feuchtigkeit und die nährenden Beſtandtheile des Bodens kämpfen in ſolcher Weiſe die Pflanzen gegen einander. Deut-

licher wetteifern die artsverwandten Thiere um den Gewinn der beſten und reichlichſten Nahrung, ſie wetteifern in der Vermeidung der gemeinſamen Gefahren in der möglichſt wirkſamen Sicherung ihrer Brut. Nicht nur Muskelkraft und Behendigkeit und Liſt, auch die Färbung der Oberfläche in ihrem Verhältniß zur Umgebung, oder irgend welche Eigenthümlichkeit der Organiſation können, je nach den beſonderen Umſtänden, den Ausſchlag geben. Nur die den jedesmaligen Bedingungen am beſten angepaßten Formen können ſich bei der unerbittlichen Concurrenz auf die Dauer erhalten, die minder vollkommen ausgerüſteten verkümmern, werden verdrängt, ſterben endlich aus. Da aber die Concurrenz bei jeder Generation ſich erneuert, ſo erneuert ſich auch und ſteigert ſich ihre Wirkung; unter den Nachkommen der früheren Sieger entbrennt der gleiche Kampf; die Eigenſchaften, welche das frühere Mal den Sieg gewinnen ließen, ſind nach dem Geſetze der Erblichkeit auf alle übergegangen, jetzt kommt es wieder darauf an, ob irgend ein beſonders begünſtigter Abkömmling nach irgend einer Seite die andern an Vollkommenheit übertrifft, ob er wiederum aus irgend welchen Gründen beſſer als die anderen den Bedingungen des Lebens angepaßt iſt. — So wirkt der Kampf ums Daſein wie ein Sieb, das nur beſtimmten Formen Durchlaß gewährt. Das Ergebniß jener unaufhörlichen Concurrenz iſt eine ſtetig fortgeſetzte Ausleſe in der Natur. Aus ihr erwächſt eine natürliche Zuchtwahl, weit erfolgreicher als die künſtliche unter der Hand des Menſchen.

Der Gedanke hat etwas Verführeriſches. Seine anſteckende Kraft liegt nicht allein darin, daß er eine überaus einfache Formel zur Erklärung höchſt verwickelter Erſcheinungen an die Hand zu geben ſcheint, ſie liegt weit mehr in den Anklängen, die er im Gemüth des Menſchen wachzurufen geeignet iſt. Denn gerade das wird ja zum bewegenden Factor im Entwicklungsproceß der organiſchen Welt erhoben, was nur zu ſehr auf dem Markte des Lebens, im Wettbetrieb von Wagen und Erwerben das treibende Motiv zu ſein pflegt: die rückſichtsloſe Behauptung des eigenen Intereſſes, der nackte, baare, kahle Egoismus. Aber man ſieht auch leicht, wie durch die Aufnahme der Lehre von der natürlichen Zuchtwahl im Kampf ums Daſein, der ſogenannten Selectionshypotheſe, die Darwin'ſche Abſtammungs- oder Deſcendenzlehre erſt die nöthige Ergänzung erhält. Sie ſoll uns Aufſchluß geben, wie die vorausgeſetzte unbegrenzte Umänderungsfähigkeit der Organismen von der Natur ſelbſt, blind und mechaniſch in eine beſtimmte Bahn gelenkt wird. Denn, meint Darwin, unter

den zahllosen Umgestaltungen, welche nach allen Richtungen hin die im Umbildungsproceß begriffenen Formen erlitten, mußten ja doch selbstverständlich immer einzelne sein, welche den davon betroffenen irgend einen Vortheil im Kampf ums Dasein gewährten. Unscheinbar im Anfange erwies sich ihre ausschlaggebende Bedeutung im Ablaufe der einander folgenden Generationen. Nur die vortheilhaft abgeänderten Individuen erhielten sich, die andern gingen zu Grunde. Die unbegrenzte Variabilität liefert das Material, der Kampf ums Dasein gestaltet daraus die aufsteigende Stufenreihe der organischen Welt.

Es wird demnächst Gelegenheit werden, auf diesen blendendsten Theil der Lehre zurückzukommen, und die darin enthaltenen Voraussetzungen am Maßstabe der Logik wie der Erfahrung der unerläßlichen Prüfung zu unterziehen. Vergegenwärtige man sich zuerst im vollen Umfange, was die Hypothese verspricht, oder was die Theorie leisten würde, wenn wir sie wirklich für so glaubhaft halten dürften, als sie im Munde ihrer begeisterten Apostel erscheint.

Auf einen Punkt wurde bereits hingewiesen. Er vorzüglich hat der Hypothese die Geneigtheit ernsterer Forscher zugezogen. Bekanntlich pflegt man in Zoologie und Botanik von verwandten Thier- und Pflanzenformen zu sprechen; man versteht darunter Formen, die eine größere oder geringere Aehnlichkeit unter einander zeigen, und es ist das Bestreben der Wissenschaft, die sämmtlichen Formen nach dem Grade ihrer Aehnlichkeit zu classificiren, zu einem System zusammenzustellen. Nehmen wir nun Darwin's Lehre an, so wird das, was bisher ein leerer Name, ein bloß bildlicher Ausdruck war, die Verwandtschaft der Formen, zur Wahrheit. Die gesammte organische Welt soll ja der genealogische Zusammenhang gemeinsamer Abstammung umfassen, demgemäß größere oder geringere Aehnlichkeit auch wirklich die Folge und das Anzeichen näherer oder entfernterer Blutsverwandtschaft sei. Die schon immer üblichen Bezeichnungen von Art, Gattung, Familie, Classe, würden also in Zukunft besagen, welchem Seitensproß und welchem Ast und welchem Haupt- oder Nebenstamme in dem großen Stammbaume der Organismen das einzelne Wesen angehöre.

Wie hoch wir indessen auch diesen Gewinn anschlagen möchten, es ist festzuhalten, daß er nicht von Darwin's Erklärungsweise abhängig ist. Er verlangt ja nur das Allgemeine, daß die ganze organische Welt in ihrer breiten Mannigfaltigkeit aus wenigen oder

zuletzt vielleicht aus einer gemeinſamen Ur- und Stammform hervorgegangen ſei. Die beſondere Art und Weiſe aber, in der man ſich dieſes Hervorgehen denkt, läßt ihn unberührt. Der wiſſenſchaftliche Gewinn bliebe unverringert, wenn wir beiſpielsweiſe jene richtungsloſe Variabilität, jenes bloße Sichveränderнkönnen der Organismen, was dann ebenſo leicht zum Vortheil, wie zum Nachtheil ausſchlägt, mit einem Worte, wenn wir den Zufall, welcher ſchließlich doch das oberſte Glied in der Gedankenreihe Darwin's bildet, erſetzten durch die Annahme eines wirklichen, von einem Plane getragenen und einem Geſetze beherrſchten Entwicklungsproceſſes; wenn wir alſo unter Beſeitigung jenes ganzen überflüſſigen Materials von unvollkommenen Formen, welche das Sieb der natürlichen Zuchtwahl nicht durchließ, vielmehr annehmen wollten, die erſten Organismen ſeien ſo veranlagt geweſen, daß ſie unter dem Zuſammenwirken der äußeren Bedingungen in ihren Nachkommen in beſtimmten Richtungen auseinandergehen mußten, und das gleiche innere Bildungsgeſetz, das ihnen von Anfang an inne gewohnt, habe allmälig die planvolle und einſtimmige organiſche Welt aus ihnen hervorgetrieben. Auch dies wäre eine Deſcendenzhypotheſe, und auch ſie wahrte den verwandtſchaftlichen Zuſammenhang der verſchiedenen Formen. Die charakteriſtiſchen Vorausſetzungen der Darwin'ſchen Theorie aber wären dabei aufgegeben.

Ferner: Die Natur zeigt eine aufſteigende Stufenreihe der lebenden Weſen. Betrachten wir beiſpielsweiſe die Haupttypen des Thierreichs, die Infuſorien, Strahlthiere, Weichthiere, Gliederthiere, Wirbelthiere, und innerhalb der Wirbelthiere die Fiſche, Amphibien, Reptilien, Vögel, Säugethiere, ſo folgen ſtets auf die niederen, einfacheren, in wachſender Vollkommenheit die höheren zuſammengeſetzteren Formen. Die Anhänger Darwin's verfehlen nicht, auch dieſer Thatſache gegenüber den Triumph ſeiner Lehre zu verkünden; in der Conſequenz der natürlichen Zuchtwahl liege ja eben dieſes Aufſteigen zu immer größerer Vollkommenheit. Dabei überſehen ſie freilich ein Doppeltes. Einmal, daß jene Conſequenz dazu führen müßte, ausſchließlich die vollkommenſten Formen im Leben zu belaſſen, und daß ein Nebeneinanderbeſtehen von Formen ungleicher Vollkommenheit unter gleichen Lebensbedingungen, gleichen klimatiſchen Verhältniſſen und gleichen Mitteln der Ernährung, wie die wirkliche Welt dies aufweiſt, mit der angenommenen unausgeſetzten Wettbewerbung ſich nicht vereinbaren läßt. Sie überſehen ferner, daß die ſteigende Vollkommenheit, zu welcher dem Gedankengang der Hypotheſe zufolge der Kampf ums Daſein hin-

führen würde, in einer stets vollkommenen Anpassung an die Lebensbedingungen bestehen könnte. Mit der hieraus sich ergebenden gleichsam geradlinigen Steigerung in der einen Richtung stets vollkommnerer Anpassung hat jedoch die zuvor erwähnte aufsteigende Stufenfolge der Thier- und Pflanzenformen, von denen jede ihren Lebensbedingungen relativ vollkommen angepaßt ist, gar nichts gemein. Gewiß ist der Biber ein vollkommneres, d. h. ein höher organisirtes Thier als die Biene, aber wer wollte behaupten, daß nicht auch bei der letzteren eine vollkommene Uebereinstimmung zwischen der Beschaffenheit der Organisation und den besonderen Lebensbedingungen stattfinde? — Bei der zuvor besprochenen Frage erwies sich die Hypothese von der natürlichen Zuchtwahl als entbehrlich für den erhofften wissenschaftlichen Gewinn. Bei der soeben behandelten würde es neuer Hypothesen bedürfen, um sie mit den Thatsachen in Einklang zu setzen.

Doch es ist Zeit den Punkt ins Auge zu fassen, an dem der Meinung der Darwinianer zufolge das eigentliche und große Verdienst der Lehre liegen soll. In der Theorie der natürlichen Zuchtwahl im Kampf ums Dasein soll das Mittel gefunden sein, die Zweckmäßigkeit, welche uns besonders sprechend in der Thier- und Pflanzenwelt entgegentritt, auf rein natürliche Weise zu erklären, oder vielmehr richtiger gesagt, *den Zweck im vollen und eigentlichen Sinne aus der Welt zu beseitigen.*

Wenn wir die staunenswerthe Harmonie betrachten, welche überall zwischen der Organisation der einzelnen Lebewesen und der besonderen Art ihrer Lebensbethätigung besteht, die durchgängige Uebereinstimmung ihrer Waffen und Werkzeuge und Lebensgewohnheiten mit der Nahrung, dem Klima und der gesammten Beschaffenheit des Schauplatzes, auf welchem ihr Leben sich abspielt, so werden wir uns ganz unwillkürlich und immer wieder getrieben fühlen, darin die Wirkung eines der Natur zu Grunde liegenden Planes, einer vorbedachten Einrichtung zu erblicken, welche die einzelnen Theile des großen Ganzen zu einander und für einander ordnete. Es ist dies die Weltanschauung des unbefangenen und ungetrübten Bewußtseins, zugleich aber auch diejenige, welche in alter und neuer Zeit von den größten und erleuchtetsten Geistern getheilt wurde. An dem lauten Einspruche, welchen die organische Welt dagegen erhob, scheiterten bisher die Versuche des Materialismus, die Gesammtheit der Dinge als ein bloßes Produkt blind wirkender Kräfte hinzustellen, scheiterten namentlich auch die Versuche der Naturforschung, ausschließlich mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln eine abschließende

Erklärung der uns umgebenden Erscheinungen zu liefern. Erst die Selectionshypothese — so versichern wenigstens die Anhänger — schafft hier Rath.

In dem Entstehen zweckmäßiger Bildungen und Veranstaltungen sollen wir darum nicht länger etwas besonders Staunenswürdiges erblicken und verehren dürfen, weil ja mit und neben dem Zweckvollen auch zahllos viel Zweckloses und Zweckwidriges entstand. Freilich kennen wir die Ursachen nicht, die das Entstehen von diesem wie von jenem nothwendig machten, es muß uns genügen, daß das Gesetz der Variabilität parteilos, ohne Gunst und Wahl, das eine wie das andere auftreten ließ. Aber erhalten bleiben konnte nur das Zweckmäßige, das Angepaßte, dasjenige, das vor dem Andern vortheilhaft zur Bethätigung und Entfaltung seines Lebens ausgerüstet war. Und wenn nun heute die organische Welt eine ganz allgemeine Zweckmäßigkeit, eine ganz allgemeine Anpassung der lebenden Wesen zeigt, so ist dies die einfache Consequenz der natürlichen Zuchtwahl, welche alle anderen minder vollkommenen Formen zu Grunde gehen ließ. Von vorbedachter Anordnung braucht darum nicht länger die Rede zu sein, auch in den Erscheinungen der lebenden Natur haben wir nur die Ergebnisse eines blind und mechanisch verlaufenden Processes vor uns.

Trotzdem war Darwin selbst ursprünglich nicht der Meinung, daß seine Hypothese darum, weil sie die Möglichkeit einer rein mechanischen Erklärung der scheinbar vorbedachten Zweckmäßigkeit in der organischen Welt biete, nothwendig zum Materialismus führe oder den Materialismus besiegele. Auf der letzten Seite seiner ersten, epochemachenden Schrift über die Entstehung der Arten pries er es vielmehr als eine großartige Ansicht, daß der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur einigen oder nur einer einzigen Lebensform eingehaucht habe, und daß, während unsere Erde nach dem strengen Gesetz der Schwerkraft sich im Kreise dreht, aus so einfachem Anfange sich eine endlose Reihe der schönsten und wundervollsten Formen entwickelt habe und noch immer entwickle.

Allein gerade die eifrigsten Anhänger waren von vornherein anderer Ansicht. Schon der erste deutsche Uebersetzer der genannten Schrift, H. G. Bronn, erhob Widerspruch. Sobald an irgend einem Punkte, und wenn auch nur für die niedrigste Form des Lebens eine Schöpfung angenommen werde, mache man die Bedeutung der Hypothese illusorisch. Die Descendenzlehre annehmen und dabei an einen schöpferischen Gott festhalten, heißt nach Oskar Schmidt „die

Frucht der erkannten Wahrheit wieder aus den Händen gleiten lassen." Unterwerfung unter eine höhere Offenbarung oder Anerkennung der Abstammungslehre, so lautet nach demselben Gelehrten die Frage, um die es sich handelt. Der Glaube an eine Schöpfung des Lebendigen aber ist mit der Forschung unverträglich; nur mit Gegnern, die das Wunder principiell negiren, ist, wie ein anderer Darwinianer meint, ein wissenschaftliches Disputiren möglich. Und Haeckel, der lauteste Stimmführer aller Anhänger Darwin's, bezeichnet die uralte, vom Christenthum verklärte Lehre, welche in der Welt ein Werk der göttlichen Weisheit sieht, als die Vorstellungsweise einer niederen, thierischen Entwicklungsstufe des menschlichen Organismus.

Aeußerungen dieser letzteren Art gegenüber wird zunächst an die bekannte Wahrheit zu erinnern sein, daß beleidigende Kraftausdrücke noch lang keine Beweise sind. Zur Sache aber bleibt es immerhin wichtig genug, daß die Hypothese, so wie sie zunächst von ihrem Urheber gemeint war, diese Consequenz nicht enthielt. Dieselbe sollte ja nur das Zustandekommen der verschiedenen heute vorhandenen Arten, nicht aber den letzten Ursprung der organischen Natur überhaupt erklären; sie sollte zeigen, wie aus wenigen einfachen Formen durch einen allmäligen Umwandlungsproceß die ganze Fülle vielgestaltigen Lebens entstanden sei, die Herkunft jener ersten Formen kam dabei noch gar nicht in Frage, ihre Existenz wurde vorausgesetzt.

Darum mußte im Sinne der Darwinianer die Hypothese nach dieser Seite hin erweitert, es mußte über Descendenz- und Selectionslehre noch hinausgegangen und die von beiden ihrem eigentlichen Inhalte nach völlig unabhängige Behauptung hinzugefügt werden, daß schon jene ersten Formen durch einen mechanischen Proceß, durch ein rein äußerliches Zusammentreffen von Umständen aus der leblosen Materie hervorgegangen seien.

Hiermit kam man auf die Annahme einer sogenannten Urzeugung (generatio aequivoca) zurück, die freilich von der neueren Wissenschaft mehr und mehr verlassen worden war. Mehr und mehr hatte die Ueberzeugung Platz gegriffen, daß überall da, wo Leben thatsächlich auftritt, es aus einem Keime entstehe, der selbst von einem vorher vorhandenen Lebewesen herstammt. Der Darwinismus, d. h. die Denkweise, welche sich im Anschlusse an Darwin's Hypothese in ihren fanatischen Anhängern festsetzte, brachte diese Ueberzeugung sofort wieder ins Schwanken. Nicht freilich, daß irgendwo neues, für die Annahme einer Urzeugung beweisendes Material beigebracht worden

wäre. Aber das ist nach der Meinung der Darwinianer auch gar nicht nöthig. Das Entstehen der einfachsten Lebewesen aus unorganischer Materie ist nach O. Schmidt ein Postulat des gesunden Menschenverstands; G. Seidlitz sagt: es ist ein nothwendiges Postulat des logischen Denkens. Mit dem Bathybius-Urschleim, in dem man eine Zeitlang gehofft hatte, dieses einfachste Lebewesen thatsächlich aufweisen zu können und den man ebenso anschaulich als auferbauend zu beschreiben wußte, war es zwar leider nichts. Das „Riesenmoner" wurde nach kurzer Frist als Gypsschlamm erkannt.*) Aber mag auch die Wissenschaft von derartigen „bloß aus Protoplasma bestehenden" Urwesen, die „die Brücke zwischen dem Reich des Organischen und des Unorganischen schlagen," zur Zeit schlechterdings nichts wissen, die Zuversicht der Darwinianer wird dadurch nicht im mindesten erschüttert. Sie sind fest überzeugt, daß „auf rein chemischem Wege," durch eine glückliche Verkettung der Atome das erste Leben entstanden sei.

Noch an einem anderen Punkte glaubten die Schüler alsbald über den Meister hinausgehen zu müssen. Darwin hatte in seiner ersten Schrift noch keine Andeutung darüber gegeben, ob er in den allgemeinen Entwicklungsproceß der lebenden Wesen auch den Menschen mit einbegriffen wissen wollte. Seine Anhänger zogen sofort auch diese Consequenz. Huxley in England eröffnete den Reigen, ihm schlossen sich die Deutschen: Carl Vogt, Rolle, Büchner an, und auch hier vor Allem Haeckel. Viel später erst folgte Darwin selbst nach. Unseren bisherigen Betrachtungen und Ausführungen, sagt O. Schmidt, „würde der Abschluß mangeln, sollte der Mensch ausgeschlossen sein." Natürlich! der Materialismus darf nicht dulden, daß bei dem Ursprunge des Menschen das Eingreifen einer höheren Macht anerkannt bliebe. Nicht Gott also hat ihn geschaffen, geschaffen nach seinem Bilde, er ist vielmehr die letzte Stufe, bis zu welcher der Proceß natürlicher Züchtung hingeführt hat, der glückliche Emporkömmling aus einem Geschlechte affenähnlicher Vorfahren!

Eine ausgedehnte Literatur ist seitdem bestrebt, die Menschen zu überzeugen, daß sie vor dem Thiere wenig oder nichts voraushaben, ja daß sie in mancher Beziehung hinter gewissen Thieren zurückstehen. Auf die hierbei zu Tage geförderten Cynismen und Absurditäten kann und soll im Einzelnen hier nicht eingegangen werden. In diesem

*) Vergl. Der Bathybius-Urschleim. Ein Nekrolog. Historisch-polit. Blätter. Bd. 76, S. 832 ff.

Digitized by Google

Augenblicke berichten die öffentlichen Blätter, daß ein besonders fruchtbarer Schriftsteller der bezeichneten Richtung, G. Jäger in Stuttgart, welcher bisher schon bemüht war, Moral und Religion auf thierische Triebe zurückzuführen, endlich dahin gelangt sei, die Seele in den Geruch, oder vielmehr in die von Menschen und Thieren ausstrahlenden Düfte zu setzen. Gleichzeitig wird berichtet, daß die Naturforscherversammlung, bei welcher der Entdecker diese neuesten Weisheit unter dem charakteristischen Motto: „Wissenschaft ist Courage" zum Besten gab, empört über das Maß des Unsinns, den Redner an der Beendigung seines Vortrags durch laute Zeichen des Unwillens verhinderte.*) Möchte dieser Vorfall weiten Kreisen eine Mahnung sein, wohin unter dem Einflusse des Darwinismus eine angeblich wissenschaftliche Richtung bereits gelangt ist.

Aus der ursprünglichen, in bestimmter wissenschaftlicher Absicht aufgestellten Hypothese ist somit etwas ganz Anderes geworden. Sie hat den Anstoß gegeben zu einem neuen Versuch, den Materialismus mit Hülfe der modernen Naturforschung zu einem vollendeten System abzuschließen, und die Anhänger sehen gerade in dem Werthe, den sie der Hypothese hierfür beilegen, deren eigentlichstes Verdienst. Wie zweifelhaft es freilich zur Zeit noch um die Begründung stehe, ist bereits mehrfach hervorgehoben worden und wird noch weiter aufgezeigt werden. Die Darwinianer selbst, wo sie ehrlich sind, müssen zugestehen, daß sie kaum bei den Anfängen einer wirklich wissenschaftlichen Beweisführung angelangt sind.

Aber wenn es sich anders verhielte, wenn es gelungen wäre, die grundlosen Behauptungen in glaubhafte Annahmen zu verwandeln, würde dann wirklich die Lehre Darwin's den Materialismus besiegeln und das Dasein eines persönlichen Gottes entbehrlich machen?

Diese Frage ist, allen gegentheiligen Versicherungen der Darwinianer zum Trotz, mit Nachdruck zu verneinen.

Wenn es bewiesen wäre, daß aus dem bloßen Zusammentreffen von Kohlenstoff und Wasserstoff und andern Elementen das erste Leben entstand, wenn es ebenso bewiesen wäre, daß in eben jener Art, wie die Hypothese Darwin's es vermeint, aus so dürftigen unscheinbaren Anfängen, wie wir uns die durch Urzeugung entstandenen Stammformen des Lebendigen vorzustellen haben, durch Variabilität und erbliche

*) Frankfurter Zeitung No. 269, vom 26. Sept. 1879, Beilage.

Uebertragung und natürliche Züchtung der ganze Reichthum organischer Gebilde entstand, der heute unsre Erde schmückt, — wie kam es denn, daß jenes erste Leben zu einer bestimmten Zeit auf der Erde auftrat, da es zuvor nicht vorhanden war? Welches war die Ursache, die die erstmalige, so unendlich folgenreiche Verbindung der Elemente bewirkte? Der Darwinismus hat hierauf keine Antwort. Das Problem ist in Wahrheit nur weiter zurückgeschoben. War das Auftreten des Lebens vielleicht wieder nur ein Glied in dem nach blinden und nothwendigen Gesetzen verlaufenden Processe der allgemeinen Weltbildung, — so steht eben doch am Anfange dieses Processes die schöpferische That Gottes, der den Proceß so einrichtete, der den Elementen diese Natur, ihrem Wirken diese Gesetze gab, so daß die Welt, wie sie sich gestaltet hat, als die nothwendige Folge daraus hervorging. Das ist nicht blos eine mögliche Annahme, welche auch neben dem Darwinismus bestehen kann, das ist ein nothwendiges Ergebniß, zu welchem das logische Denken hinführt. *)

Eine andere Frage ist allerdings die, wie sich mit der Darwin'schen Hypothese der biblische Bericht über die Erschaffung der Thier- und Pflanzenwelt vereinbaren lasse. Manche Apologeten haben geglaubt, die weitesten Zugeständnisse machen zu sollen; von einer Seite ist sogar der Versuch gemacht worden, die thierische Abstammung des Menschen seiner leiblichen Natur nach mit der Erzählung der Genesis in Harmonie zu setzen. Dies heißt nun ohne Zweifel viel zu weit gehen. Aber die ganze Frage kann hier auf sich beruhen, sind ja die Darwinianer selbst längst über die Verwerfung der Schriftauctorität hinausgeschritten. Ihnen gegenüber gilt es, immer wieder und mit aller Bestimmtheit zu betonen, daß auch durch eine endgültige Bewährung der Hypothese die Nöthigung der Vernunft, eine höchste einheitliche Welturſache, einen schöpferischen Gott anzuerkennen, nicht aufgehoben sei. Für diese Anerkenntniß aber verschlägt es zunächst nichts, ob wir uns weiter denken, Gott habe die sämmtlichen Arten des organischen Reiches unmittelbar hervorgebracht, oder aber, er habe in die von ihm geschaffenen Elemente solche Kräfte hineingelegt, daß sie in naturgemäßer Entfaltung das Uebrige aus sich entwickeln mußten. Schon bei den Kirchenvätern wird der Abstammungslehre in dem letzteren Sinne als einer möglichen Auffassung ge-

*) Vergl. Hertling, Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung. Zur Widerlegung der materialistischen Weltansicht. Bonn 1875.

dacht, und man kann sonach mit Fug und Recht behaupten, daß die Descendenztheorie für sich allein mit der Materialismusfrage gar nichts zu thun habe.

Etwas anders steht die Sache mit der Selectionstheorie. Hier findet eine Berührung insofern statt, als die wissenschaftliche Erhärtung der Lehre von der natürlichen Zuchtwahl uns das nächstliegende, älteste, glänzendste Argument für die Existenz eines weisen Schöpfers alteriren würde. Denn alsdann würde die Zweckmäßigkeit der organischen Natur nicht mehr unmittelbar für das Vorhandensein der ihren Gestaltungen zu Grunde liegenden göttlichen Ideen Zeugniß ablegen, sie wäre vielmehr zunächst als die nothwendige Wirkung eines blind und mechanisch verlaufenden Processes zu begreifen. Allzuhoch wäre indessen dieser Verlust nicht anzuschlagen. Denn, daß wir trotz Descendenz- und Selectionstheorie von der Anerkenntniß eines, am Anfange der gesammten Weltentwicklung stehenden schöpferischen Gottes nicht loskommen, steht fest. Alsdann aber wird eben jener Proceß mitsammt dem Kampf ums Dasein, den er als einen seiner erfolgreichsten Veranstaltungen einschließt, zuletzt nur wieder als das großartige Mittel sich darstellen, durch welches die göttliche Zweckthätigkeit ihre ewigen Ideen in der Zeit verwirklichte.

Ist es also wahr, was Haeckel behauptet, das ganze Verdienst der von Darwin reformirten Abstammungslehre liege in ihrem Werthe für die Begründung des naturwissenschaftlichen Atheismus, so muß gesagt werden, daß alle Arbeit, die er und seine Gesinnungsgenossen auf die Ausbildung jener Lehre verwandt haben und noch verwenden, sich als verlorene Liebesmühe charakterisirt.

Man muß aber noch einen Schritt weitergehen. Diejenige Wissenschaft, welche nicht gewillt ist, dem Machtspruche der Materialisten sich zu unterwerfen, und nicht anzuerkennen vermag, daß absichtlich zur Schau getragene Gottesleugnung ein unentbehrliches Requisit der Forschung sei oder gar den Deckmantel abzugeben vermöge für unwissenschaftliches Verfahren, hat dem Darwinismus gegenüber wahrhaftig nicht nöthig, in der Defensive zu verharren. Unter dem ersten gewaltigen Eindrucke, den das Buch des englischen Naturforschers nun einmal hervorrief, und der für künftige Culturhistoriker ein beachtenswerthes Symptom des allgemeinen Zeitgeistes bleiben wird, konnte es in apologetischem Interesse zweckmäßig erscheinen, lediglich das Eine zu markiren, daß der Glaube an die schöpferische Macht des persönlichen Gottes auch durch die neue Theorie nicht erschüttert werde. Das

reiche naturwissenschaftliche Detail, über welches Darwin verfügte und das er geschickt in die Darlegung seiner Hypothese zu verweben wußte, das Frappante und dabei scheinbar Einfache der angewandten Erklärungsgründe mochte wirklich vielfach die ernste Meinung erwecken, daß hier eine neue Bahn der Forschung eröffnet und die Lösung hochwichtiger Probleme im Princip in der That gefunden sei. Heute, nachdem zwei Decennien verflossen sind, nachdem eine ungeheure Literatur entstanden ist, nachdem über alle Haupt- und Nebenfragen die Discussion vor der Oeffentlichkeit stattgefunden hat, gilt es, zur Sache selbst Stellung zu nehmen. Demgemäß fragen wir jetzt:

Wie steht es mit der theoretischen Durchbildung der Hypothese und ihrer wissenschaftlichen Begründung, wie steht es vor allen Dingen mit den Beweismitteln, durch welche diese Begründung allein vorgenommen werden kann?

Sehen wir zu, welche Antworten die Darwinianer auf die bestimmten Fragen zu geben wissen, die wir nach den bezeichneten Richtungen nothwendigerweise zu stellen haben.

Daß der behauptete allmälige Entwicklungsproceß der Pflanzen- und Thierarten nicht unmittelbar in der Erfahrung aufgezeigt werden könne, leuchtet ein. Er gehört der Vergangenheit an, und wir können im besten Falle auf ihn, der in der bereits abgelaufenen Weltperiode sich vollzog, aus seinen Erzeugnissen zurückschließen.*) In diesen Erzeugnissen also, das heißt in den Bildungen der heute vorhandenen Pflanzen- und Thierwelt, müssen Anhaltspunkte aufgezeigt werden, welche zu dem Schlusse nöthigen, die verschiedenen Formen seien durch die Thatsache gemeinsamer Abstammung mit einander verbunden und aus einfacheren Urformen allmälig hervorgegangen.

Zu diesem Schlusse aber uns geneigt zu machen, gibt es nur ein Mittel. — Wo zwei heute vorhandene Formen des Thier- und Pflanzenreiches durch bedeutsame, sogleich in die Augen springende Unterschiede von einander getrennt sind, kommen wir nicht leicht auf die Vermuthung, daß die eine sich aus der andern entwickelt habe, oder beide aus den Umwandlungen einer gemeinsamen Stammform entstanden seien. Wenn es dagegen gelingt, zwischen die Extreme eine Reihe von Mittelgliedern einzuschieben, welche in auf- und ab-

*) Vergl. Hertling, Die Hypothese Darwin's mit Berücksichtigung neuerer Darstellungen geprüft. Würzburg 1876.

steigender Scala die Aehnlichkeiten mit Unterschieden und die Abweichungen mit übereinstimmenden Merkmalen verbinden, so daß die vergleichende Betrachtung ganz allmälig von einem Ende zum andern hinübergeführt wird, so fängt nun schon eher jene Vermuthung an, glaubhaft zu werden. Für unsre Vorstellung werden die Uebergangsglieder einer solchen systematischen Zusammenstellung leicht zu Durchgangspunkten eines wirklich zurückgelegten Umwandlungsprocesses. Ein strikter Beweis ist zwar damit nicht erbracht, denn es könnten ja doch ebensogut alle diese Formen in diesen Verhältnissen einer abgestuften Aehnlichkeit von Gott ursprünglich geschaffen sein. Auch ist es bisher nicht gelungen, eine Formenreihe, wie sie hier angenommen wurde, von irgend welcher Ausdehnung und Bedeutung wirklich zusammenzustellen. Jedenfalls aber gehört die Auffassung, wonach die systematischen Beziehungen größerer oder geringerer Aehnlichkeit, wie sie die verschiedenen Formen thatsächlich aufweisen, auf den genetischen Zusammenhang näherer oder entfernterer Blutsverwandtschaft zu deuten ist, zu den wichtigsten Bestandtheilen der ganzen Theorie. Sie ist das Fundament, worauf allein der Aufbau eines Beweisversuches unternommen werden kann.

Und doch ist selbst diese fundamentale Auffassung nicht unbestritten. E. Askenasy,*) der darum doch keineswegs gewillt ist, sich in principiellen Gegensatz zum Darwinismus zu stellen, sondern nur an einzelnen Punkten seine abweichende Meinung geltend macht, bestreitet, daß Aehnlichkeit auf gemeinsamer Abstammung beruhe und daß da, wo für verwandte Gruppen thatsächlich ein gemeinschaftlicher Ursprung angenommen werden müsse, dieser der Grund der bei ihnen sich findenden Uebereinstimmung sei. Bestehen aber seine Einwendungen zu Recht, können übereinstimmende Bildungen völlig unabhängig von einander auftreten, und vertragen sich umgekehrt tiefgreifende Abweichungen mi mehr oder minder nahem genealogischem Zusammenhange, so ist damit von vornherein jede Möglichkeit abgeschnitten, im Sinne der Hypothese einen Stammbaum der Organismen mit annähernder Sicherheit und Vollständigkeit zu construiren. Die Aehnlichkeitsbeziehungen allein sind es ja, an deren Hand wir die einzelnen Formen zu Gruppen verbinden und zu der Annahme einer auf gemeinsamer Abstammung beruhenden Zusammengehörigkeit gelangen können.

Umgekehrt müßte die consequente Durchführung des Grundsatzes,

*) Bei Wigand, Der Darwinismus. Bd. 3, S. 78 ff.

daß alle Uebereinstimmung auf gemeinsamer Abstammung beruhe, zu der Annahme eines schlechthin einheitlichen Ursprunges für das gesammte organische Reich hinführen, weil alle Organismen zuletzt in gewissen allgemeinsten Veranstaltungen, wie dem Zellenbau, übereinstimmen. Oder welcher wissenschaftlich haltbare Grund ließe sich dafür anführen, daß jener Grundsatz nur bis zu einer bestimmten Grenze Geltung haben solle, während darüber hinaus die in den früheren Formen voraussichtlich doch weit größere Aehnlichkeit nicht mehr auf genealogischen Zusammenhang gedeutet werden dürfe? — Aber selbst Haeckel, dem es doch sonst an rücksichtsloser Consequenz nicht fehlt, kommt über ein fortwährendes Schwanken zwischen „monophyletischer" und „polyphyletischer" Abstammung, Abstammung von einer oder Abstammung von mehreren Formen nicht hinaus. In einem und demselben Satze spricht er von „der Einheit der gesammten Biologie," von dem „einzigen und gemeinsamen Grunde für den tiefen Zusammenhang zwischen den Erscheinungsformen in den verschiedenen Gebieten der organischen Welt", — und läßt er doch zugleich die Möglichkeit einer Abstammung „aus mehreren absolut einfachen Stammformen" offen.*) Dabei sagt er freilich nicht, wie wir uns diese mehreren, absolut einfachen und doch zugleich verschiedenartigen Stammformen vorstellen sollen!

Ob Virchow zu den Darwinianern gerechnet werden dürfe, ist bei seiner principiellen Abneigung gegen jede mit dem Anspruche auf wissenschaftliche Glaubwürdigkeit auftretende Systembildung und der oft proclamirten, wenn auch keineswegs immer festgehaltenen Einschränkung der Wissenschaft auf das Gebiet unmittelbarer Erfahrung allerdings zweifelhaft. Seine Zurückweisung der Haeckel'schen Extravaganzen auf der Münchener Naturforscherversammlung ist vielfach als eine Absage der ganzen Richtung gegenüber aufgefaßt worden.**) Immerhin preist auch er in früheren Schriften „den nicht genug zu schätzenden Werth der Theorie von der natürlichen Zuchtwahl für unsere philosophische, ja für unsere moralische Ausbildung." Die Descendenztheorie, „obwohl an sich unbewiesen und in ihren einzelnen Aufstellungen vielleicht vielfach irrig," erscheint ihm „nicht nur als ein logisches, sondern auch als ein sittliches Postulat." „Nicht als ein neues Dogma, sondern als eine Leuchte auf dem dunklen Wege weitergehender Forschung," werde sie „der Menschheit reichen Segen bringen."***)

*) a. a. O. S. 248 f.
**) Vgl. Hertling, Darwin, Haeckel u. Virchow. Ein Vortrag. Köln 1878.
***) Wigand, Der Darwinismus, Bd. 3, S. 163 ff.

Digitized by Google

Was aber die zuletzt berührte specielle Frage betrifft, so will Virchow jedenfalls keinen gemeinsamen Ausgangspunkt für die Entwicklungsreihen zugeben, welche angenommenermaßen zu der heutigen organischen Welt geführt haben sollen. Wenn wirklich eine fortschreitende Entwicklung von niederen Ausgangspunkten her stattgefunden habe, so habe sie jedenfalls in verschiedener Richtung und verschiedenen Reihen sich vollzogen, und die Urzellen, von denen die verschiedenen herstammen, seien zwar wohl ähnlich, aber nicht identisch gewesen. Und Nägeli, der angesehene Münchener Botaniker, der, von Darwin selbst mit Auszeichnung behandelt, in der Zahl seiner Anhänger eine selbständige und hervorragende Stellung einnimmt, — Nägeli erklärt ausdrücklich, die Entwicklung der Reiche habe stets von Neuem begonnen, und die aufsteigenden Stufenreihen, welche beispielsweise das Pflanzenreich in seiner jetzigen Gestalt zeige, seien nicht etwa wirkliche Generationsreihen, in denen also jedesmal die niedriger stehende Form die Stufe bezeichnen würde, durch welche die höher stehende bereits durchgegangen ist, sondern sie würden gebildet durch die ungleich hohen Endglieder mehrerer nebeneinander hergehender Entwicklungsreihen.*) Von einem genealogischen Zusammenhange des gesammten organischen Reiches, wie ihn die Consequenz des Descendenzprincips verlangen müßte, ist hier nicht mehr die Rede.

Eine solche Unsicherheit über die Tragweite eines Princips ist wenig geeignet, Vertrauen in seine wissenschaftliche Fruchtbarkeit zu erwecken. Indessen macht das Princip, das ja auch von Andern aufgestellt wurde, in seiner abstracten Allgemeinheit noch nicht das Eigenthümliche der Darwin'schen Hypothese aus. Weit schwerer muß es darum ins Gewicht fallen, wenn wir sehen, wie auch über die bestimmte Art und Weise, in welcher das Abstammungsprincip durchgeführt und begründet werden soll, die vermeintlichen Anhänger und Gesinnungsgenossen Darwin's sich weit von ihm wie von einander entfernen.

Die fundamentale Bedeutung, welche für Darwin die Analogie der künstlichen Züchtung besitzt, wurde gleich Anfangs hervorgehoben. Seine ganze Theorie beruht wesentlich darauf, daß das, was aus jenen im Bereiche der Erfahrungen liegenden Vorgängen sich ableiten läßt, auf angenommene Vorgänge in der freien Natur übertragen wird, welche selbst niemals Gegenstand unmittelbarer Erfahrung werden können, weil sie zu ihrem Verlauf ungeheure Zeiträume in Anspruch nehmen.

*) Ebend. S. 56.

Um ſo beachtenswerther iſt es daher, wenn Wallace, gewiſſermaßen ein Darwinianer vor Darwin, ſofern er kurze Zeit vor dieſem in zwei kleinen Aufſätzen ſowohl das Deſcendenz- wie das Selectionsprincip aufgeſtellt hatte, die Berechtigung dieſes Analogieſchluſſes beſtreitet und damit das einzige Band zerreißt, welches die Hypotheſe mit der Erfahrung verknüpfen ſollte. Wallace behauptet, zwiſchen den domeſticirten Thieren und denjenigen im wilden Zuſtande beſtehe ein weſentlicher Unterſchied, ja ein förmlicher Gegenſatz. Die domeſticirten Thiere, ſagt er, ſind „abnorm, unregelmäßig, künſtlich, ſie ſind Abweichungen unterworfen, welche nie im natürlichen Zuſtande vorkommen und nie vorkommen können.“*)

Ferner: Darwin nimmt an, daß die Transmutation der Formen in kleinſten Schritten durch allmälige Häufung geringer Verſchiedenheiten von Statten gehe, und ſetzt dabei eine völlig ſchrankenloſe Variabilität der Organismen nach allen Richtungen hin voraus. Lediglich auf dem Grunde dieſer Vorausſetzung erwächſt die hohe Bedeutung, welche dem Kampf ums Daſein beigelegt wird. Regellos und ohne Wahl noch Vorzug entſtanden die verſchiedenſten Varietäten neben einander, erſt nachträglich ward durch die natürliche Zuchtwahl in das wirre Chaos unaufhörlich umgewandelter Formen mit der Auslеſe auch eine beſtimmte Richtung fortſchreitender Vervollkommnung und ausſchließlicher Anpaſſung hereingebracht.

Aber von einer ſolchen allmäligen und langdauernden Häufung urſprünglich geringfügiger individueller Abweichungen will Nägeli, dem ſich darin Askenaſy, W. Hofmeiſter, F. A. Lange u. A. anſchließen, nichts wiſſen.**) An die Stelle einer richtungs- und grenzenloſen Veränderlichkeit ſetzt namentlich der erſtgenannte Gelehrte die Wirkung eines beſtimmt gerichteten Triebes, eines in der Natur der einzelnen organiſchen Form begründeten Geſetzes. Hiernach alſo würde ſich die angenommene Umwandlung von vornherein in einer beſtimmten Richtung vollzogen haben; ſprungweiſe erhoben ſich die Organismen zu immer größerer Vollkommenheit.

Nun wird hierdurch allerdings der Zufall beſeitigt, welchen, wie früher bereits hervorgehoben, Darwin in ſeiner urſprünglichen Theorie an der entſcheidenden Stelle ſtehen ließ, wo es ſich um das erſtmalige Entſtehen der Abänderungen handelt. Aber die Bedeutung

*) Ebend. S. 22.

**) Ebend. S. 41 ff. S. 75. S. 96 ff. S. 214.

des Kampfes ums Dasein wird eben dadurch aufs stärkste erschüttert. Haben wir den Organismen auf Grund ihrer ursprünglichen Anlage schon eine solche Vervollkommnungstendenz zuzuschreiben, so tritt die natürliche Zuchtwahl in die zweite Linie zurück. Sie ist es dann jedenfalls nicht mehr oder nicht mehr allein, die die aufsteigende Stufenreihe der organischen Welt erklärt.

Weit wichtiger aber noch, weil nicht sich gründend auf eine weitere Hypothese, sondern von einer völlig durchschlagenden Erwägung eingegeben, ist eine zweite Einschränkung, welche, wie Nägeli mit Recht verlangt, der Wirksamkeit der natürlichen Zuchtwahl gesetzt werden muß.

Nach der Consequenz von Darwin's eigenem Gedanken kann als die Wirkung derselben an den Organismen nur dasjenige angesehen werden, was mit dem Kampf ums Dasein direct oder indirect im Zusammenhange steht, diejenigen Eigenthümlichkeiten also, welche bewirken, daß die einzelnen Lebewesen ihren jedesmaligen Lebensbedingungen angepaßt sind, nicht aber auch etwaige andere, welche mit den Lebensbedingungen überhaupt nichts zu thun haben. Um in der Sprache der Wissenschaft zu reden, so erklärt die Selectionshypothese allenfalls die physiologischen, nicht aber die rein morphologischen Charaktere von Pflanzen und Thieren. Ob die obere Flügelfläche eines Tagesschmetterlings dieses oder jenes Detail in Farbe und Zeichnung aufweist, ob eine Pflanze gegenüberstehende Blätter hat oder spiralförmig geordnete, kann offenbar keinen Vortheil oder Nachtheil für das betreffende Individuum gegenüber anderen, mit ihm auf die gleichen Lebensbedingungen angewiesenen Individuen begründen, das gehört lediglich zu seinen morphologischen Eigenthümlichkeiten. Auf alle diese kann sich darum die durch den Kampf ums Dasein vermittelte Auslese nicht erstrecken, nicht nur ihre Entstehung, sondern auch ihre Erhaltung ist von dem Kampf ums Dasein unabhängig.*)

Dem Gewichte dieser Erwägung hat sich Darwin nicht entzogen. Er hat ausdrücklich anerkannt, durch sie zu der Einsicht geführt worden zu sein, daß er früher der natürlichen Zuchtwahl zu viel zugeschrieben habe, und will nunmehr die Wirkung derselben auf die „adaptiven," d. h. die für die Anpassung an die Lebensbedingungen sich vortheilhaft erweisenden Veränderungen des Körperbaues beschränkt wissen.

Anschließend hieran meint auch der bekannte Berliner Physiologe

*) Ebend. S. 41.

Du Bois-Reymond, der im Uebrigen gerade die Selectionslehre als den „besten Theil der neuen Errungenschaft" bezeichnet, daß für alles, was an den Organismen nicht eigentlich zweckmäßig sei und daher nicht als ein Produkt natürlicher Züchtung im Kampf ums Dasein angesehen werden könne, „organische Bildungsgesetze" aufzukommen hätten.*)

So wird allmälig aus der ursprünglichen Theorie etwas ganz Anderes. An Stelle der unbegrenzten richtungslosen Variabilität, unter deren Erzeugnissen der Kampf ums Dasein Auslese hält, tritt eine allgemeine Vervollkommnungstendenz der Organismen und treten specielle organische Bildungsgesetze, und aus diesen neuen Voraussetzungen sollen jetzt der Aufbau und die systematischen Typen des organischen Reichs erklärt werden.

Aber damit sind noch nicht alle Schwierigkeiten beseitigt. Wenn das Selectionsprincip die physiologischen Eigenthümlichkeiten, die Waffen und Werkzeuge und die gesammte Harmonie zwischen der Organisation und den äußeren Lebensbedingungen erklären, und wenn zugleich, wie Darwin wenigstens annimmt, die Artenbildung eine ganz allmälig fortschreitende sein soll, so mußte in jedem einzelnen Falle, bei der Ausbildung jeder physiologisch wichtigen Einrichtung, jedes einzelnen vortheilhaften Organs eine jede kleine Umgestaltung, die darauf abzielte, jeder kleinste von all den Schritten, die bis zur völligen Ausbildung durchlaufen werden mußten, an sich selbst schon vortheilhaft, selbst bereits den Lebensbedingungen angepaßt sein. Nur unter dieser Voraussetzung war es ja dem Grundgedanken der Hypothese zufolge möglich, daß diese für die spätere Ausbildung unerläßlichen einzelnen Umgestaltungen ihrerseits Bestand gewannen. Nur wenn sie selbst schon zweckmäßig waren, konnten sie den Kampf ums Dasein siegreich überdauern, konnten sie darum auch von den später auftretenden Variationen weiter ausgebildet und verfeinert werden. Niemand aber wird eine derartige Voraussetzung machen wollen. In Wahrheit konnten die ersten Schritte, mit welchen Darwin die Entstehung beginnen läßt, keinerlei Nutzen gewähren. „Denken wir uns die Milchdrüsen des Säugethieres, die Zahnbildung, das Geweih des Hirsches, den Saugrüssel des Schmetterlings, die Flügel des Vogels als kaum wahrnehmbare Andeutungen bei der allerersten Variation, wo soll die natürliche Zuchtwahl einen Angriffspunkt finden, um diese

*) Darwin versus Galliani. Berlin 1876.

völlig nutzloſen Anfänge im Kampf ums Daſein zu erhalten und fortzubilden?“ *) — Sie alle gaben dem Thiere, an dem ſie auftraten, keinen Vortheil im Kampf ums Daſein, ſie konnten darum auch keinen Beſtand vor der rückſichtsloſen Sichtung der natürlichen Zuchtwahl gewinnen.

Nachdem alſo zuvor ſich bereits herausgeſtellt hatte, daß der Kampf ums Daſein das ganze Gebiet der morphologiſchen Eigenthümlichkeiten nicht erkläre, zeigt ſich nunmehr, daß er auch von den ſogenannten Anpaſſungscharakteren im beſten Falle nur das erklären könnte, was ſofort bei ſeinem erſten Auftreten und ebenſo in jeder einzelnen Phaſe ſeiner Entwicklung vortheilhaft angepaßt war.

Man wird billig zweifeln müſſen, ob Fälle dieſer Art in der Natur irgendwo ſich werden aufzeigen laſſen, und dies um ſo mehr, als ja die angenommene fortſchreitende Vervollkommnung *eine parallel damit gehende Abänderung der äußeren Lebensbedingungen vorausſetzen würde*. Denn erhalten konnten ſich jedesmal die früheren Phaſen, welche von den ſpäteren vorausgeſetzt werden, nur dann, wenn ſie vortheilhaft oder den Bedingungen angepaßt waren, eben darum aber konnte auch ihre fortſchreitende Abänderung auf jeder Stufe nur deshalb wiederum angepaßt ſein, weil jene Bedingungen ſich gleichfalls verändert hatten. Wer alſo etwa behaupten wollte, der Saugrüſſel eines Inſekts habe erſt allmälig, auf dem Wege natürlicher Züchtung ſeine heutige Länge gewonnen, der müßte annehmen, daß parallel damit auch die Blüthe, aus deren Saft das Inſekt ſeine Nahrung zieht, und zwar in dem gleichen Tempo fortſchreitender Abänderung, ihre heutige Geſtalt gewonnen habe, weil von dem ſich bildenden Organe auf jeder Stufe der Entwicklung verlangt wurde, daß es lang genug ſei, um in das Nektarium der Blüthe hineinzureichen. — Dazu kommt noch, daß auch zwiſchen den verſchiedenen Theilen eines und desſelben Organismus ein Verhältniß der Anpaſſung ſtattfindet, das heißt, daß jedesmal der eine nur unter Vorausſetzung des Vorhandenſeins der andern dem Organismus von Nutzen ſein kann. Was hülfe dem Raubthier das zweckmäßigſte Gebiß, wäre ſein Verdauungsſyſtem nicht für Fleiſchnahrung eingerichtet? Wo war nun der Anfang, wo das erſte Glied in der Kette, an welche die übrigen ſich anſchloſſen? Je mehr die Betrachtung nach dieſer Richtung ins Einzelne geht, je

*) Wigand, Der Darwinismus ein Zeichen der Zeit, S. 56.

weniger wird man gewillt bleiben, dem Selectionsprincip noch weiter eine ernsthafte Bedeutung unter den Principien der Naturerklärung beizulegen.

Völlig verschieden von der Meinung Nägeli's und seiner Geistesverwandten, aber in ihrer Consequenz nicht minder verderblich für die Grundabsicht der Hypothese ist die Auffassung Haeckel's,*) des eigentlichen Apostels des Darwinismus in Deutschland.

Bei Darwin bedeutet Anpassung so viel als Angepaßtsein, und daß die heute vorhandenen Formen den Lebensbedingungen angepaßt sind, ist seiner Meinung nach die Folge der natürlichen Zuchtwahl, die alle nicht angepaßten Formen zu Grunde gehen ließ. Dies war die Auffassung, welche auch für die bisherigen Erörterungen die maßgebende war. Haeckel dagegen versteht unter Anpassung den Proceß selbst, in und durch welchen die Organismen den Lebensbedingungen angepaßt werden. Dieser Proceß aber ist ihm nichts Anderes als die Einwirkung der Außenwelt auf den Organismus, wodurch derselbe abgeändert wird, und zwar so abgeändert, daß er damit zugleich den Lebensbedingungen angepaßt erscheint.

Ob die Erfahrung hinreichende Anhaltspunkte für die Annahme eines derartigen Einflusses auf die Gestalt der Organismen darbiete, mag hier ununtersucht bleiben. Haeckel nimmt als erwiesen an, daß alle individuelle und nationale Verschiedenheit, z. B. die ungleiche geistige und körperliche Entwicklung zweier Brüder, die Entstehung der verschiedenen Rassen von Hunden und Culturpflanzen, die Unterschiede zwischen Engländern und Chinesen u. s. w. lediglich auf die verschiedenen Einflüsse von Nahrung, Wärme und Licht zurückzuführen sei.

Hiermit ist zunächst wiederum, wenn auch in entgegengesetzter Richtung, der Darwin'sche Begriff der Variabilität umgebogen. Dieselbe bedeutet nun nicht mehr die Eigenschaft der Organismen, aus sich selbst nach allen Richtungen hin zu variiren, um so der Naturauslese das Material darzubieten, sondern der Name bezeichnet ein rein passives Verhalten der Organismen, ihre Fähigkeit gleich knetbarem Thone unter dem Einfluß der Außenwelt zu bestimmten Formen umgeprägt zu werden.

Aber auch das Selectionsprincip und die Wirksamkeit der natürlichen Zuchtwahl für die Ausgestaltung des organischen Reiches ist aufgegeben. Was bedarf es der letzteren noch, wenn nicht bloß die

*) Wigand, Der Darwinismus, Bd. 3 S. 236 ff.

Verschiedenheit der Organismen, sondern auch die Anpassung derselben an die Außenwelt dem directen Einflusse eben dieser Außenwelt zugeschrieben werden darf? Nicht der Kampf ums Dasein also ist es, aus dem wir, wenn auch nicht das Entstehen, so doch die ausschließliche Erhaltung der zweckmäßigen Bildungen zu erklären haben. Die Lebensbedingungen selbst besitzen die Macht, so versichert uns der eifrigste unter allen Bewunderern Darwin's, die Organismen nicht nur überhaupt abzuändern, sondern jedesmal so, daß das Ergebniß sich zugleich als ein zweckmäßiges darstellt. Eine sichtende Concurrenz zwischen naheverwandten Formen kann alsdann aber gar nicht eintreten, weil die gleichen äußeren Einflüsse, welche das eine Individuum umgestalten, die andern mit ihm auf dieselben Lebensbedingungen angewiesenen sämmtlich in der gleichen Weise treffen, der Fall also ausgeschlossen ist, daß das eine vortheilhafter wie die anderen für den Kampf ums Dasein ausgerüstet wäre.

Die Umwandlung kiemenathmender Amphibien in lungenathmende müssen wir uns nach dem ursprünglichen Gedankengange der Theorie so vorstellen, daß bei einer Veränderung der Lebensverhältnisse, welche die ersteren zwang, fortan auf dem Lande zu existiren, einzelne Individuen vorhanden waren, die auf Grund ihrer individuellen Organisation diesen Wechsel überdauern konnten, und daß dann unter den Nachkommen dieser letzteren der Kampf ums Dasein solange Auslese hielt, bis nur noch den veränderten Verhältnissen völlig entsprechende, also lungenathmende Formen übrig waren. Nach Haeckel geschah die Umwandlung unter dem directen Einflusse der veränderten Lebensweise. Weil die Thiere aufgehört hatten, im Wasser zu leben, verschwanden die Kiemen und machten dem Lungenapparate Platz.

Mag daher Haeckel gleich den übrigen Darwinianern das Wort vom Kampf ums Dasein unzählige Male im Munde führen, das Wort ist bedeutungslos geworden, die zweckmäßigen Bildungen im Pflanzen- und Thierreiche, die sogenannten Anpassungserscheinungen, sind aus jedem Zusammenhange mit der Hypothese von der natürlichen Zuchtwahl gelöst. Bei aller Verschiedenheit der Ausgangspunkte wie ihrer gesammten Naturauffassung kommen doch Haeckel und Nägeli darin überein, daß sie die Selectionslehre thatsächlich über Bord werfen.

Dagegen hat Haeckel einen andern Bestandtheil der Theorie, welchen Darwin mehr gelegentlich und zur Stütze der übrigen ver-

werthet hatte, derart in den Vordergrund gerückt, daß derselbe in seinen Darstellungen mehr und mehr als der eigentliche Kern des Ganzen erscheint.*) Weil nämlich die höheren Thiere nicht sofort in ihrer Endform ins Dasein treten, sondern eine längere oder kürzere (embryonale) Entwicklung durchlaufen, so wird behauptet, daß sie darin die Geschichte ihres Stammes recapituliren. Es hätten nämlich die früheren Formen nicht nur die Veränderungen selbst, die sie erlitten, auf die Nachkommen vererbt, sondern das Gesetz der Erblichkeit soll es auch mit sich bringen, daß die Veränderung gerade in der Periode auf die Nachkommen übergeht, in welcher die Stammform davon betroffen wurde. Der ganze Proceß, in dem so in chronologischer Reihenfolge alle Umgestaltungen der Vorfahren wieder auftreten, sei dann aber auf dem Wege natürlicher Züchtung, durch Anpassung und Vererbung, in eine möglichst kurze Frist zusammengedrängt worden. — Weil ferner einzelne Phasen in dem Entwicklungsproceß der höheren Organismen eine gewisse Aehnlichkeit mit den bleibenden Formen niedriger stehender oder auch mit geologisch älteren, aus versteinerten Ueberresten bekannten Formen der gleichen Gattung haben, so wird weiter behauptet, durch eben diese Formen habe sich in der Vergangenheit die Stammesgeschichte der betreffenden Art hindurchbewegt. — Dies ist das von Haeckel so genannte „biogenetische Grundgesetz," das Gesetz von der Identität zwischen der individuellen Entwicklung („Keimesgeschichte," „Ontogenese") und der Stammesgeschichte („Phylogenese") eines systematischen Typus. Wesentlich mit Hülfe dieses angeblichen Gesetzes hat er dann die ausführlichen Stammbäume des Thier- und Pflanzenreiches zusammengestellt, welche seine Werke füllen.

Von einem wirklichen Gesetze im Sinne der methodischen Naturwissenschaft ist indessen hier überall nicht die Rede.**) Es sind lediglich Behauptungen, deren völlige Haltlosigkeit durch die von Haeckel ersonnenen gelehrten Namen nicht verdeckt wird. Noch weniger freilich durch die ebenso ersonnenen, durch keinerlei Anhaltspunkte in der Natur gestützten Glieder, die er an wichtigen Stellen seinen Stammbäumen einflicht. Am deutlichsten aber erhellt die ganze Bodenlosigkeit des Verfahrens da, wo die „Keimesgeschichte" des Individuums

*) Wigand, Der Darwinismus ein Zeichen der Zeit, S. 44 ff.

**) Vergl. Hertling, Ueber die Grenzen der mechanischen Naturerklärung Seite 64.

mit der „Stammesgeschichte," wie Haeckel sie auf Grund anderweiter Erwägungen glaubt zusammenstellen zu sollen, nicht übereinstimmt, und nun behauptet wird, in solchen Fällen sei die Phylogenese in Folge besonderer Anpassungen in der Ontogenesis gefälscht.*) Dieses Verfahren ist bezeichnend. Weil es bisher nicht gelingen wollte, in der lebenden Natur oder in den fossilen Ueberresten früherer Perioden die Uebergangsformen aufzufinden, welche uns den behaupteten allmäligen Umwandlungsproceß erst glaubhaft machen könnten, ergehen sich die Darwinianer in gelehrten Erörterungen, warum jene Uebergangsformen nothwendig zu Grunde gehen mußten.**) Haeckel aber weiß sie noch zu übertreffen. Weil die in der Natur wirklich vorhandenen Thatsachen der hartnäckig festgehaltenen Hypothese widersprechen, erklärt er, die Natur habe die Urkunden gefälscht, andernfalls hätten sie für dieselbe Zeugniß ablegen müssen.

Noch auf einen letzten Punkt soll endlich hingewiesen werden. Kaum ein anderer Satz aus dem Darwinistischen Glaubensbekenntnisse ist in so weiten Kreisen bekannt geworden, wie die Behauptung von der thierischen Abstammung des Menschen. Diese Behauptung spricht indessen nur einen alten Lieblingsgedanken aller Materialisten aus. Daß von einer Begründung nicht die Rede ist und nicht die Rede sein kann, braucht kaum erst hervorgehoben zu werden. Wäre der Mensch mit Einschluß seiner geistigen Fähigkeiten nur das letzte Ergebniß des natürlichen Züchtungsprocesses, so könnten die letzteren nur solches aufweisen, was mit dem Kampf ums Dasein im Zusammenhang, was im Dienste der Lebenserhaltung stände, so wäre es die größere Verschlagenheit und List und die stärkere Begierde, was ihn vor den nächst höheren Thieren auszeichnet. Die Veranlagung zu Wissenschaft und Kunst, Pflichtbewußtsein und Rechtsgefühl und endlich die Religion hätten vor der unerbittlichen Naturauslese keinen Anspruch auf Erhaltung erheben können.

Aber besteht dann wenigstens eine wissenschaftlich präcisirte Vorstellungsweise? Wie haben wir uns nach Darwin und seinen Anhängern die Geschichte unserer thierischen Herkunft des Näheren zu denken?***) Hier stoßen wir sofort auf die größte Unsicherheit, den

*) Wigand, a. a. O. S. 51.
**) Hertling, Die Hypothese Darwin's. S. 28 ff.
***) Wigand, Der Darwinismus. Bd. 3. S. 308.

vollendeten Widerſpruch der Meinungen. Soll der Stammvater des Menſchengeſchlechts ein wirklicher Affe geweſen ſein, wie Carl Vogt früher annahm, oder ſind beide, Menſch und Affe, die Abkömmlinge einer gemeinſamen Stammform, wie jetzt ſeine Meinung zu ſein ſcheint? Und ſollen wir in dieſem Falle beide als die Endglieder zweier ſchon lange geſpaltener, ſtets weiter auseinander getretener Linien anſehen, oder mit Darwin und Haeckel eine nähere Verwandtſchaft annehmen?

Und wie ſah unſer würdiger Ahnherr aus? „Behaart," ſagt Darwin. „Ohne Haare," ſagt Wallace. Und wo geſchah es, daß zuerſt ein bevorzugter Sprößling der Thierwelt den epochemachenden Sprung zum menſchheitlichen Weſen machte? — Auch hierüber können die Sachverſtändigen ſich nicht einigen. Nach Darwin geſchah es in Afrika, nach M. Wagner in Europa, nach Spiller in den Polargegenden und Hochgebirgen, nach Haeckel, wenigſtens nach ſeiner früheren Anſicht, in Süd-Aſien oder in Lemurien, einem ſüdlich von Aſien im indiſchen Ocean verſunkenen Continent.

So ſchlägt ſtets ein Einfall den andern aus dem Felde, und über ein Syſtem von Einfällen, von ſubjectiven Meinungen und erdachten Möglichkeiten kommt Keiner hinaus. Was Darwin's urſprüngliche Hypotheſe beſagte, läßt ſich präcis angeben, für die Behauptungen ſeiner Anhänger iſt eine gemeinſchaftliche Formel nicht zu finden, ſobald über die ganz allgemeine Vorſtellung einer gemeinſamen Abſtammung der Thier- und Pflanzenwelt hinausgegangen wird.

Sie nennen ſich nach Darwin und ſtehen nicht an, ſeine angebliche Entdeckung der Entdeckung des Gravitationsgeſetzes, dieſes wichtigſten Glieds unſerer heutigen Auffaſſung vom Weltgebäude, welche Newton's Namen für alle Zeiten unſterblich gemacht hat, an die Seite zu ſetzen. Aber das, was Darwin eigenthümlich iſt, die beſtimmte Annahme über die Art und Weiſe, in der das organiſche Reich ſich entwickelt haben ſoll, ſeine Begriffe von Veränderlichkeit und Umformung und Anpaſſung, gerade dies wird von den Wenigſten einſtimmig vertreten. Namentlich iſt das Selectionsprincip, welches die Möglichkeit gewähren ſollte, die zweckmäßigen Erſcheinungen rein mechaniſch zu erklären, von den Meiſten direct oder indirect bereits wieder aufgegeben.

Der Darwinismus liebt es, sich als Vollendung des Materialismus einzuführen. Aber das, was schließlich allein noch als lockeres Band die divergirenden Meinungen seiner Anhänger zusammenhält, die Behauptung einer gemeinsamen Abstammung der Thier- und Pflanzenwelt, hat mit dem Materialismus als solchem schlechterdings nichts zu schaffen.

Man preist den Triumph der Wissenschaft, dem der Darwinismus entgegenführe, in Wahrheit aber bedroht er sie mit dem tiefsten Verfall. Leere Abstractionen, willkürliche Erfindungen, im besten Falle bloße Möglichkeiten sind keine Mittel, deren eine methodische Forschung sich zu bedienen hat. Für die Mängel der Begründung, ja nur einer präcisen Formulirung des Problems ist es kein Ersatz, wenn in den meisten Darstellungen der Hypothese der Glaube an die Erschaffung der verschiedenen Arten durch die Hand Jehova's oder die biblische Erzählung von der Arche Noah zum Gegenstand wenig geschmackvoller Witzeleien gemacht werden.

Der Darwinismus ist kein System, kein festgefügtes Lehrgebäude, er ist ein Conglomerat von mehr oder minder zusammenhängenden, mehr oder minder verschiedener Ausdeutung fähigen Behauptungen über die Herkunft der lebenden Natur. Wenn wir dann aber bedenken, welche Ausdehnung er in der gebildeten Welt gewonnen hat, wie widerstandslos die einzelnen Ideen, aus denen er sich zusammensetzt, in den verschiedenen Gebieten der Naturforschung, in Botanik, Zoologie, Paläontologie, ja selbst in Chemie und Astronomie Eingang gefunden haben, wie Nationalökonomen und Juristen, Philosophen und Historiker ihnen huldigen, dann bleibt zur Erklärung einer solchen Erscheinung nur der Gedanke übrig, der an die Spitze dieser kurzen Darlegung gestellt wurde, daß wir es hier mit einer geistigen Epidemie zu thun haben.

Und auch die Krankheits-Gattung, der wir ihn einzureihen haben, ist nicht schwer zu bestimmen. Der Darwinismus, wie er sich im Anschlusse an die Hypothese Darwins ausgestaltet hat, ist das krankhafte Ringen der vor Gott fliehenden Vernunft, mit Hülfe der modernen Naturwissenschaft die Spuren zu verwischen, welche der allweise und allmächtige Schöpfer unauslöschlich seinem Gebilde eingeprägt hat. Aus dem Glanze, der die moderne Naturwissenschaft umgibt, schöpft er die Hoffnung des Gelingens, und in dieser Hoffnung — es ist furchtbar zu sagen — liegt seine ansteckende Gewalt.

Die Theorie Darwin's, ſagt David Strauß,*) iſt „unſtreitig noch unvollſtändig; ſie läßt unendlich Vieles unerklärt, und zwar nicht blos Nebenſachen, ſondern rechte Haupt- und Cardinalpunkte; ſie deutet mehr auf künftig mögliche Löſungen hin, als daß ſie dieſe ſelbſt ſchon gibt. Aber wie dem ſei, es liegt etwas in ihr, das wahrheits- (?) und freiheitsdurſtige Geiſter unwiderſtehlich an ſich zieht. Sie gleicht einer nur erſt abgeſteckten Eiſenbahn: welche Abgründe werden da noch auszufüllen oder zu überbrücken, welche Berge zu durchgraben ſein, wie manches Jahr noch verfließen, ehe der Zug reiſeluſtige Menſchen ſchnell und bequem da hinaus befördert! Aber man ſieht doch die Richtung ſchon: dahin wird und muß es gehen, wo die Fähnlein luſtig im Winde flattern. . . . . Wir Philoſophen und kritiſchen Theologen haben gut reden gehabt, wenn wir das Wunder in Abgang decretirten; unſer Machtſpruch verhallte ohne Wirkung, weil wir es nicht entbehrlich zu machen, keine Naturkraft nachzuweiſen wußten, die es an den Stellen, wo es bisher am meiſten für unerläßlich galt, erſetzen konnte. Darwin hat dieſe Naturkraft, dieſes Naturverfahren nachgewieſen (?), er hat die Thür geöffnet, durch welche eine glücklichere Nachwelt das Wunder auf Nimmerwiederkehr, hinauswerfen wird. Jeder, der weiß, was am Wunder hängt, wird ihn dafür als einen der größten Wohlthäter des menſchlichen Geſchlechtes preiſen.“

Charakteriſtiſche Redewendung! So pries das Alterthum den Epikur, weil er zwar die Naturereigniſſe nicht ausreichend und vollſtändig zu erklären vermochte, aber doch die Wege angab, wie man ſie vielleicht erklären könnte, ohne der Götter zu bedürfen. So heißt es heute von Darwin's Theorie: dahin wird, dahin muß es gehen! Denn gibt ſie in Wahrheit auch nur eine Andeutung „künftig möglicher Löſungen,“ ſo bezeichnet ſie doch das „Naturverfahren,“ das uns des Wunders und mit dem Wunder des Schöpfers entrathen läßt!

Daß nun das Letztere thatſächlich nicht der Fall und die Hoffnung des Gelingens eine eitle iſt, ſoll nach dem, was zu wiederholten Malen hier geltend gemacht wurde, nicht abermals ausführlich hervorgehoben werden. Es war die erſte Aufgabe der wiſſenſchaftlichen Kritik, nachzuweiſen, daß durch die Darwin'ſche Theorie der Materialismus nicht endgültig befeſtigt und der Glaube an die Schöpfermacht Gottes nicht beſeitigt werde. Es iſt nunmehr von Bedeutung, mit allem Nachdrucke

*) Der alte und der neue Glaube, S. 180 f.

darauf hinzuweiſen, daß allein in der Hoffnung, es werde dies dennoch gelingen, die treibende Tendenz des Darwinismus liegt und dasjenige, was bei dem Streit der Meinungen über den Werth der einzelnen Beſtandtheile und bei dem Wechſel, den dieſelben größtentheils ihrem Inhalte nach bereits erfahren haben, in den Augen der Darwinianer den Werth des widerſpruchsvollen, lückenhaften Ganzen ausmacht.

Möchte auch hier die Einſicht in den tiefſten Grund des Uebels das Mittel zur Heilung ſein.

Die

Nationalstiftungen des deutschen Volkes in Rom.

Von Dr. **A. de Waal,**
Rector am Campo santo.

Rom ist das Ziel der Deutschen gewesen, ehe sie das Christenthum kannten; damals kamen sie dorthin, um Schätze zu rauben und den Kaiserthron der Weltbeherrscher zu zertrümmern. Rom ist das Ziel der Deutschen gewesen, seitdem die Boten desselben ihnen das Licht des Evangeliums brachten; und nun kamen sie, die wilden, trotzigen Mannen, um an den Gräbern der Heiligen zu beten und Schild und Schwert dem Dienste der Fürsten auf dem Throne Petri zu weihen. Den Ahnen aber folgten die Söhne, die Enkel, von Geschlecht zu Geschlecht, von Jahrhundert zu Jahrhundert, an ihrer Spitze die Kaiser des heiligen Römischen Reiches deutscher Nation, die großen Bischöfe, die leuchtenden Heiligen, die berühmten Gelehrten, die frommen Wallfahrer aus allen Gauen des Vaterlands: kein Volk hat zu allen Zeiten einen solchen Zug und Drang nach Rom bewahrt, wie das deutsche; keines auch hat, im Frieden, wie im Kriege, so tief in die Geschicke der Stadt und des Papstthums eingegriffen, manchmal im Bösen, meist zu Heil und Segen; keines endlich genoß in so hohem Maße die väterliche Fürsorge und Zuneigung der Nachfolger Petri.

Das Alles aber hat zusammengewirkt, daß in der ewigen Stadt für unser Volk die mannichfaltigsten nationalen Institute entstanden, welche durch das Wohlwollen der Päpste, durch fromme Schenkungen der Landsleute oder kaiserliche Munificenz gegründet, durch Gnaden und Vorrechte vom heiligen Stuhle ausgezeichnet, durch reiche Gaben aus der Heimath gefördert und, — wo es Noth that, durch den nationalen, vom Christenthum getragenen Geist erneuert wurden.

Manche dieser Anstalten und Stiftungen sind im Laufe der Zeit zu Grunde gegangen und kaum noch diese oder jene geschichtliche Kunde ist uns über sie bewahrt worden; andere haben je nach den veränderten Zeitverhältnissen neue Verwendung gefunden; andere blühen noch heute, wesentlich mit der Bestimmung und Aufgabe, die ihnen bei ihrer Gründung zugewiesen wurden.

In Folge der zunehmenden Verflachung und Verflüchtigung des kirchlichen Geistes in Deutschland seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts hat man sich in der Heimath um diese unsere römischen Anstalten immer weniger gekümmert; dem Wiedererwachen des religiösen Lebens im deutschen Volke ist es zuzuschreiben, wenn das Interesse an unseren nationalen Stiftungen wieder allgemeiner ist, wenn diese selber seit einem Menschenalter neuen Aufschwung genommen haben. So dürfen wir erwarten, daß der freundliche Leser mit Wohlwollen uns auf ein Stündchen zuschauen wird, wenn wir ihm in freilich flüchtigen Zügen und leicht aufgetragenen Farben ein Bild unserer nationalen Institute in der ewigen Stadt zu zeichnen versuchen.

§ 1.

Stiftungen älterer Zeit.

Wenn Karl der Große dem fernen Jerusalem seine Sorge zuwandte und dort Anstalten für seine Unterthanen ins Leben rief,*) dann dürfen wir das von ihm noch mehr für Rom erwarten, zumal bereits damals Ausgewanderte aus den verschiedenen Ländern seines großen fränkischen Reiches eine ansehnliche Niederlassung in der ewigen Stadt bildeten. Diese nun zu einer einheitlichen Organisation zusammen zu fügen, und damit zugleich den nach Rom kommenden Wallfahrern aus seinem Reiche eine Stätte zu schaffen, wo sie unter Landsleuten Befriedigung ihrer leiblichen wie geistlichen Anliegen fänden, dazu gründete Karl im Bunde mit Papst Leo III. im vatikanischen Gebiete auf der Südseite von St. Peter die sogenannte Schola Francorum. Es war dies ein mit Gräben umschlossenes Gebiet, dessen Centrum eine ältere, dem Erlöser geweihte Kirche (Sancti Salvatoris) mit ihrem Friedhofe bildete; um diesen Mittelpunkt gruppirten sich die Gebäulichkeiten für Geistlichkeit und Dienerschaft, die Herberge für

*) Es bestand dort ein von ihm gegründetes Nonnenkloster, und auf dem Oelberge ein Hospiz unter Leitung von Benediktinern. (Vergl. de Rossi, Bullett. 1865, pag. 81 ff.)

die Pilger, das Spital für die Kranken und die Wohnungen der nunmehr hierher verpflanzten fränkischen Ansiedler, und so entstand neben St. Peter ein in sich abgegränztes, eigen-nationales Gemeindewesen, nach dem Muster der älteren, angelsächsischen Niederlassung, der sogenannten Schola Saxonum, unter dem Schutze der Basilika des Apostelfürsten, und hinwiederum dieser zu gewissen Leistungen verpflichtet.

In dieser Frankenschule nun fanden die Wallfahrer aus dem karolingischen Reiche Verpflegung und Unterricht, die Erkrankenden ärztliche Hülfe, die Sterbenden eine letzte Ruhestätte in und bei der Kirche des Allerheiligsten Erlösers. Ueber den mannichfaltigen Stammesverschiedenheiten schwebte die Einheit des Reichsgedankens, der die Ansiedler, wie die Pilger von der Rhone und vom Rhein, von der Seine und der Donau, von den Pyrenäen und vom Schwarzwald in dem Einen gemeinsamen Daheim als Brüder vereinigte. Zur Unterhaltung der Schola war eine jährliche Steuer in den verschiedenen Provinzen des Reiches ausgeschrieben.

Die Colonie erfreute sich der herrlichsten Blüthe, als im Jahre 866, kaum fünfzig Jahre nach der Gründung der Schola, der Einfall der Sarazenen erfolgte. Die wilden Raubhorden dieser orientalischen Barbaren ergossen sich über das vaticanische Gebiet, wo die Franken die ersten waren, welche ihren Schwertern erlagen; die Ansiedelung theilte mit der Basilika das Geschick rohester Plünderung und Verwüstung. — Den Vatikan für die Zukunft vor ähnlichem Unglück zu bewahren, unternahm es Papst Leo IV. im Bunde mit Kaiser Lothar im Jahre 847, das Gebiet bis zur Tiber mit Mauern zu umgeben (die sogenannte Leonina). Die Franken, soviele ihrer dem Blutbade entgangen waren, legten unverdrossen mit Hand an bei dem Werke; ihnen wurde für immer ein mächtiger Festungsthurm zur Vertheidigung überwiesen, der sich in unmittelbarer Nähe der Schola erhob und von welchem fortan die Kirche des heiligsten Erlösers den Namen Sancti Salvatoris in turrione erhielt. Durch jene Befestigung wurde nun zugleich das Gebiet der Schola bestimmter begränzt, insofern es im Norden bis an die Peterskirche reichte und im Süden durch die Stadtmauer abgeschlossen war, während es im Osten an eine andere nationale Stiftung, die der Longobarden, und im Westen an die Canonicatswohnungen des Capitels von St. Peter stieß.

Verderblicher für die Frankenschule, als die vorübergehende Sturmfluth des sarazenischen Einfalles, war der Zwiespalt, der nach dem Tode Karls des Großen das fränkische Reich zerriß und es unter

mannichfaltigen Wechselfällen bald in zwei, bald in drei Stücke theilte, bald wiederum vorübergehend unter ein Scepter vereinigte, bis sich endlich die dauernde Scheidung in ein westfränkisches oder französisches, und in ein ostfränkisches oder deutsches Reich ergab. Es konnte nicht fehlen, daß der Haß und Zwiespalt in der Heimath seinen Widerhall in der Frankenschule zu Rom fand, ebenso, daß theilweise die Subsidien ausblieben, welche zu ihrem Unterhalte bisher aus den verschiedenen Provinzen geflossen waren. Bei dem Uebergewichte, welches das deutsche Element seit den Ottonen sich in Rom errang, wurden zwar die Franzosen allmählich aus der Stiftung verdrängt und ward dieselbe ausschließlich deutsches Eigenthum; allein von einer besonderen Sorgfalt, welche die Kaiser derselben zugewendet hätten, ist uns keinerlei Nachricht erhalten worden. Vielmehr belehrt uns eine Bulle des deutschen Papstes Leo IX. vom Jahre 1054, daß das Capitel von St. Peter nicht nur ausgedehnte Hoheitsrechte über unsere Stiftung besaß, sondern daß auch ihr Friedhof zum allgemeinen Fremdenfriedhof für Alle von jenseits der Alpen, und zugleich der besondere Gottesacker für die Bewohner der Leonina geworden war. Damit erscheint also der nationale Charakter der Stiftung nicht wenig abgeschwächt, und dies ist in der Folge noch weiter entwickelt worden.

Verdankte die Frankenschule ihren Ursprung Karl dem Großen, so entstand in ihrer nächsten Nähe unmittelbar nach dem Einfall der Sarazenen durch die Frömmigkeit friesischer Kriegsleute eine landsmännische Stiftung, die schola Frisonum. Auf einem der Ausläufer des vaticanischen Hügels, näher dem Flusse zu, waren in den unterirdischen Gewölben antiker Bauten aus der Zeit des Kaisers Nero die im Kampfe gegen die Sarazenen gefallenen deutschen Krieger, welche Kaiser Lothar dem Papst zu Hülfe gesandt hatte, bestattet worden. Neben ihrer Ruhestätte bauten friesische Soldaten eine Kirche und verbanden damit ein Hospiz zur Aufnahme der Pilger aus ihrer Heimath. Die Kirche, allerdings umgebaut und modernisirt, besteht noch heute mit ihrem schönen romanischen Glockenthurm; der nationale Charakter der Stiftung ist seit Jahrhunderten verloren gegangen.

Wenn uns jede Nachricht fehlt, daß die deutschen Kaiser sich der Frankenschule besonders angenommen hätten, so erhalten wir Kunde über eine Stiftung, welche Kaiser Otto III. um das Jahr 1000 in der ewigen Stadt ins Leben rief. Zu Ehren des heiligen Martyrers Adalbert von Prag erbaute er nämlich auf der Tiberinsel eine prächtige Kirche, wohin er auch die Gebeine des Apostels Bartholomäus

übertrug.*) — Demselben Martyrer war auch eine Kirche mit anstoßendem Kloster auf der Rückseite von S. Maria Maggiore geweiht, und wenn dieselbe auch erst unter Papst Honorius IV. (1285) zum ersten Mal erwähnt wird, so unterliegt es doch wohl kaum einem Zweifel, daß Otto III. der Gründer auch dieser Stiftung gewesen ist. Kirche und Convent bestanden bis zum Jahre 1673, wo sie unter Clemens X. abgebrochen wurden. Daß beide Schöpfungen, sowohl die auf der Tiberinsel, als auch die bei S. Maria Maggiore, einen nationalen Charakter getragen haben, wenigstens insofern die dortigen Geistlichen und Ordensleute Deutsche sein sollten, darf mit Grund angenommen werden; allein durch die Ungunst der Zeiten sind alle diesbezüglichen Urkunden zu Grunde gegangen.

Man darf vermuthen, daß zumal unter Kaiser Heinrich dem Heiligen und den deutschen Päpsten in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts die bestehenden Stiftungen bereichert, erweitert und neue ihnen hinzugefügt worden seien; doch fehlt es uns darüber wenigstens an bestimmten Nachrichten. Daß es noch mehr deutsche Stiftungen in Rom gegeben habe, von denen längst jede Spur verschwunden ist, ergibt sich z. B. aus der Nachricht, daß der heilige Leo IX. bei seinem Aufenthalte in Deutschland 1048 den Erzbischof Hermann von Cöln zum Erzkanzler des Apostolischen Stuhles ernannte und ihm zu Rom die Kirche des heiligen Johannes vor dem lateinischen Thore überwies, „damit, wie Petrus ihn zum Kanzler habe, so Johannes ihm die Wohnung gebe."**) Kurz vorher hatte ein anderer deutscher Papst, Clemens II., den Aebten von Fulda im December 1045 durch Apostolisches Breve das Kloster des heiligen Andreas zu Rom geschenkt, damit sie, wenn sie die ewige Stadt besuchten, dort ein Daheim hätten.***) In gleicher Weise hatten die Bischöfe von Trier durch Schenkung des Papstes Benedict VI. im Jahre 975, bestätigt durch Leo IX., ihr Absteigequartier im Kloster zu den „Vier Gekrönten." †) Diese Beispiele aber dürften nicht einzig dastehen; Mainz, Salzburg und andere Bisthümer werden höchst wahrscheinlich ähnliche Besitzungen und Berechtigungen in der ewigen Stadt gehabt haben.

---

*) Dadurch hat im Laufe der Zeit das Gotteshaus seinen ursprünglichen Namen mit dem des Apostels (San Bartholomeo in isola) vertauscht.

**) Höfler, die deutschen Päpste, II. 31.

***) Höfler, a. a. O., I. 251.

†) Wattenbach, Gesta Treviror. I, 109.

Das 12. und 13. Jahrhundert mit ihren Kämpfen zwischen Papst und Kaiser konnten den nationalen Stiftungen in Rom und den Pilgerfahrten nach der ewigen Stadt um so weniger günstig sein, als zugleich die Kreuzzüge das gesammte Interesse des Abendlandes dem Orient zuwandten. Aber kurz nach Beilegung des Kampfes zwischen Kirche und Reich, und dem Falle von Ptolemais, des letzten festen Platzes der Christen in Palästina, trat ein Ereigniß ein, welches wieder Tausende und Tausende von Pilgern aus allen Ländern nach Rom führte, nämlich das erste große Jubeljahr von 1300. Das folgende Jubeljahr von 1350 sah noch viel größere Schaaren von Wallfahrern nach der ewigen Stadt ziehen, so zwar, daß man von Weihnachten bis Ostern durchgehends eine Million Pilger in Rom zählte. Damit war der Anstoß zu neuer Thätigkeit auf jenem Gebiete der christlichen Charitas gegeben, welches sich der Beherbergung der Fremden widmet.

In der That weist uns das 14. Jahrhundert nicht weniger als drei neue Hospize auf, die in Rom von den Deutschen gegründet wurden. Das war zunächst die Pilgerherberge zu Unserer Lieben Frauen in Campo santo neben St. Peter. Wenngleich die schola Francorum mit ihrer Kirche und den sie umgebenden Gebäulichkeiten allmählich ganz in den Besitz des Capitels von St. Peter übergegangen war, so verkannten die Domherren doch keineswegs das historische Anrecht der deutschen Nation auf die alte nationale Stiftung; sie machten daher keine Schwierigkeit, als einige Landsleute es unternahmen, innerhalb des Gebietes der Schola, aber näher auf St. Peter zu, ein neues Hospiz mit Kirche zu bauen, wozu ihnen wahrscheinlich vom Capitel Reste älterer Gebäulichkeiten überwiesen wurden. Das Hospiz wurde unter den Schutz der heiligen Jungfrau gestellt; von dem Kirchlein besteht noch heute der Chorabschluß. Leider fehlen uns genauere Nachrichten über diese neue Stiftung; wir erhalten über sie Kunde einzig aus einem Breve des Papstes Callixtus III. vom Jahre 1454, das uns sagt, daß vor gar langer Zeit (pluribus citra temporibus decursis) deutsche Männer in ihrer Fürsorge für ihre Landsleute (quae nationis sunt, provide attendentes) das Hospiz gegründet hätten.

Fällt die Stiftung dieser Pilgerherberge in den Anfang des 14. Jahrhunderts, vielleicht in das Jubeljahr 1300 selber, so entstand in dem darauffolgenden Jubeljahre ein zweites deutsches Hospiz im Innern der Stadt, gegründet von einem Laien, Namens Johann

Peters aus Dortrecht in Holland, und seiner Gattin Catharina, die Anima.*)

Daran schloß sich um das Jahr 1368 eine dritte Stiftung mit begränzter Wirksamkeit, das böhmische Hospiz, indem Kaiser Karl IV. auf seiner zweiten Romfahrt ein eigenes Pilgerhaus für die Unterthanen seiner Erbländer Böhmen, Mähren und Niederschlesien ins Leben rief.**)

Alle drei Institute fristeten für den Anfang ein kümmerliches Dasein, theils weil es ihnen an Einkünften fehlte, theils weil die mit dem Jahre 1305 begonnene Uebersiedelung der Päpste von Rom nach Avignon die materielle und sociale Lage der ewigen Stadt immer trauriger gestaltete.

Das Marienhospiz in Campo santo neben St. Peter war im Beginn des 15. Jahrhunderts schon ganz in Verfall gerathen. — Peters richtete zwar im Jahre 1386 sein Hospiz insofern besser ein, als er seine drei Häuser in der Art mit einander verband, daß das mittlere zur Kapelle und die beiden anstoßenden für die getrennte Aufnahme der männlichen und der weiblichen Pilger eingerichtet wurde. Allein wie bescheiden das Werk gewesen sein muß, ergibt sich daraus, daß bei einem heftigen Sturm fast der Gesammtbau einstürzte. Das böhmische Hospiz endlich war am meisten von Anfang an ein siechgeborenes Kind. Schon seine Gründung entsprach weniger einem Bedürfniß — die Böhmen haben sich nie durch große Pilgerreisen nach Rom hervorgethan, — als der Frömmigkeit und dem engeren Patriotismus des Kaiserlichen Stifters, und zudem umstanden allerlei ungünstige Zeitverhältnisse die Wiege der jungen Schöpfung. Karl selber erlebte das Zustandekommen des Werkes nicht; in seinem Auftrage wurde von den drei Brüdern Peter, Ulrich und Johannes von Rosenberg das Hospiz unter dem Schutze des heiligen Wenzel im Jahre 1371 mit 160 Gulden Silber***) jährlicher Einkünfte eröffnet; 1380 erfolgte die päpstliche Bestätigung, — während sich in der Heimath bereits die gewaltigen Stürme vorbereiteten, welche unter Hus und den Hussiten Religion und Wohlstand des böhmischen Landes so tief und dauernd schädigen sollten.

---

*) So heißt es ausdrücklich im Bruderschaftsbuche der Anima: in Jubileo anno 1350 primo hospitale fuit inceptum.

**) Vergleiche unsere Geschichte des böhmischen Nationalhospiz. Regensburg 1873.

***) Nach gegenwärtigem Münzfuß.

Daß die beiden andern Stiftungen nach langem Hinkränkeln sich doch schließlich zu einer kräftigen Entwickelung und Blüthe entfalteten, lag vor allem in der für Rom, wie für die deutsche Kirche heranbrechenden neuen Zeit, sowie in den ungemein innigen und mannigfaltigen Beziehungen, in welche die Deutschen seit dem Ende des 14. Jahrhunderts zu Rom und dem heiligen Stuhle traten. Insbesondere war es die jährlich wachsende Zahl der Landsleute aus allen Ständen, Handwerker und Kaufleute, Laien und gelehrte Geistliche, die sich in Rom niederließen, hier zu großen Reichthümern und zu noch größerem Einfluß gelangten und so in der ewigen Stadt eine Colonie gründeten, deren Blütheperiode über zweihundert Jahre gedauert hat. Somit beginnt seit dem Ende des 14. Jahrhunderts eine neue Epoche in der Geschichte unserer nationalen Stiftungen, wie wir sie in Folgendem näher zu schildern versuchen wollen.

§ 2.

Aufschwung der nationalen Stiftungen im 15. Jahrhundert.

Das von dem Niederländer Johann Peters und seiner Gattin Catharina gegründete Pilgerhaus erscheint in dem schon erwähnten Breve des Papstes Bonifaz IX. unter dem Namen Beatae Mariae animarum; es war also unter den Schutz der seligsten Jungfrau, der Fürbitterin für die armen Seelen, gestellt. Wahrscheinlich bekam es diesen Titel erst, als Peters 1386 das mittlere der drei Häuser zur Kapelle einrichtete. Eine wesentliche Förderung ihres Unternehmens erhielten die frommen Stifter, als der bekannte Theodorich von Niem oder Neheim aus dem Paderbörn'schen, der unter fünf Päpsten das Amt eines Secretärs der päpstlichen Kanzlei bekleidete, sich der Sache annahm, dem Hospiz sieben Häuser, einen Weinberg und andere Güter schenkte, die Statuten desselben entwarf und die päpstliche Genehmigung von Bonifaz IX. durch Bulle vom 9. November 1399 erwirkte. Nicht minder günstig war dem Aufschwung der jungen Stiftung zunächst das außerordentliche Jubeljahr, welches der Papst im Jahre 1390 ausgeschrieben hatte, sowie nicht minder das darauf folgende Jubiläum von 1400, welche beide eine große Zahl von Pilgern, Arme, aber auch fürstliche Personen, nach Rom führten. Genossen so die Einen die Segnungen des neuen Instituts, so suchten die Andern im Bunde mit den in Rom ansässigen Prälaten und reichen Landsleuten die Mittel zu mehren, welche zur

Pflege der Armen und der Preßhaften unter den Wallfahrern erforderlich waren. Zu diesem Zwecke bildete sich eine besondere Bruderschaft in der Kapelle des Hospizes, und bald wurde es Regel, daß alle vornehmen Deutschen, die nach Rom kamen, sich in dieselbe einschrieben ließen. So mehrten sich auf diese Weise, sowie durch zahlreiche Schenkungen und Vermächtnisse, die Einkünfte der Stiftung, während ihr anderseits Innocenz VII. mancherlei wichtige Privilegien und Ablässe ertheilte, welche von Eugen IV. und andern Päpsten noch erweitert wurden. Die Böhmen waren von der Bruderschaft ausgeschlossen, wie sie denn überhaupt auch kaum je etwas für die Stiftung der Anima gethan haben, da sie ihr eigenes Pilgerhaus hatten.

Die steigende Bedeutung, welche das Hospiz zusehends gewann, veranlaßte schon unter den Päpsten Martin V. und Eugen IV., also in den dreißiger Jahren des 15. Jahrhunderts, die Vergrößerung der Kapelle, indem die Seitenhäuser, also die bisherige Wohnung für die männlichen und weiblichen Pilger, zu derselben hinzugezogen und so eine dreischiffige Kirche geschaffen wurde. Daraus ergibt sich, daß der Grundbesitz um die ursprüngliche Anlage sich bereits so erweitert haben mußte, daß die Vergrößerung der Kirche, unbeschadet der Pilgerwohnungen, möglich war. Dieser Grundbesitz mehrte sich dann in der Folge so, daß die Anima 1484 zweiundzwanzig Häuser besaß, von denen die Miethswohnungen ihr einen jährlichen Ertrag von 60 Dukaten einbrachten.*) Bei diesem zunehmenden Reichthum der Stiftung konnte man nun schon bald an einen völligen Neubau der Kirche denken, um so mehr, da bei dem damaligen Aufschwung der religiösen Kunst und besonders der Architektur das bisherige Gotteshaus sich weder mit der, unterdessen neu erbauten Kirche von Campo santo, noch mit der um dieselbe Zeit fertig gestellten spanischen Nationalkirche messen konnte. So wurde denn im Jubeljahr 1500 durch den in Rom weilenden, außerordentlichen kaiserlichen Gesandten, den Bischof Matthäus Lang, späteren Cardinal-Erzbischof von Salzburg, der Grundstein zu dem Neubau gelegt. Am 23. November 1511 wurde die Kirche feierlich eingeweiht; doch zog sich die Vollendung des Werkes noch bis in das Jahr 1519 hinaus. Der schöne dreischiffige Bau ist in dem edeln Stile Bramantes aufgeführt; die Façade gehört zu den trefflichsten der ewigen Stadt; der leichte schlanke Glockenthurm

*) Vergl. über diese und ähnliche Nachrichten Kerschbaumer, Geschichte des deutschen Nationalhospizes Anima.

mit seinem bunten Ziegeldache kommt leider in den engen Gassen, welche die Kirche umgeben, zu gar keiner Geltung. Ursprünglich hatten die Fenster gothisches Maßwerk; das Hauptfenster im Mittelschiffe war mit einem herrlichen Glasgemälde des Fra Guilelmo di Marcillat *) geschmückt. Der lange, weite Chor der Kirche schien eher für das großartige Ceremoniell einer päpstlichen Messe, denn für die schlichteren Formen des Gottesdienstes einer Privatkirche berechnet zu sein. An die Kirche stieß das Pilgerhaus, kein regelmäßiger Bau, sondern mehr ein Conglomerat aus verschiedenen Häusern, die man zu dem besonderen Zwecke mit einander verbunden hatte.

Wenden wir nunmehr unsere Blicke dem Vatikan und dem dortigen Marienhospiz zu. Die rasch zunehmende Bedeutung der Anima seit dem Ende des 14. Jahrhunderts ließ, wie es scheint, die Deutschen ihre alte nationale Stiftung neben St. Peter ganz vergessen. Wohl machte unter Nicolaus V. um das Jahr 1450 der Lütticher Prälat Gottfried von Waya den Versuch, die Frankenschule aus ihrem Schutt und Verfall, in den sie nunmehr ganz versunken war, zu erheben, indem er nicht nur die Erlöserkirche von Grund aus neu baute, sondern auch weitere Gebäude nebenan aufführte und die Umgebung mit Gartenanlagen schmückte. Allein er hatte die Erlaubniß dazu nur unter der Bedingung erhalten, daß nach seinem Tode Alles, was er geschaffen, an die Peterskirche zurückfallen solle, und trotz des Wohlwollens, welches ihm Nicolaus V. zuwendete, war es ihm nicht möglich, die alte Stiftung der Nation zurückzugewinnen. Bald darauf verschwindet selbst der Name der Frankenschule. Heute existirt noch, hineingebaut in den Palast der Inquisition, die von Gottfried neu aufgeführte Kirche; allein sie dient nicht mehr dem Gottesdienst, sondern wird als Pferdestall benutzt.

Unterdessen war das Marienhospiz mehr und mehr in Verfall gerathen. Der weite Gottesacker, der es rings umgab, lag frei und offen, bestimmt zum Begräbniß aller Fremdlinge, sowie der Einwohner der Leonina. Und so wüste sah es im Anfange des 15. Jahrhunderts im vatikanischen Gebiet aus, daß Wölfe durch die eingestürzten Stadtmauern sich des Nachts bis auf den Friedhof wagten und die Leichen der dort Bestatteten ausgruben und verzehrten. Ob bei den beiden Jubiläen 1390 und 1400 Pilger noch Aufnahme im Marien-

*) Vergl. über ihn: Brunner, die Kunstgenossen der Klosterzelle, S. 200.

hospiz finden konnten, oder ob es dazu schon zu sehr verfallen war, darüber fehlten uns nähere Nachrichten. Die erste erfreulichere Kunde kommt uns aus der Zeit Eugens IV., wo ein Deutscher, Namens Friedrich, den Gottesacker mit einer Mauer umgab, ein Haus nebenan baute und sein ganzes Vermögen zur Verschönerung des Friedhofs verausgabte. Dieses Haus lag einen guten Steinwurf vom Marienhospiz entfernt, näher auf St. Peter zu; warum Friedrich nicht lieber das Hospiz wieder herstellte, läßt sich bei der Dürftigkeit der Nachrichten nicht ermitteln. Eine wesentlich neue Bedeutung erhielt die Stiftung, als in dem Unglücksjahre von 1448, wo die Pest in Rom wüthete und der Ernst der Zeiten die Gemüther mächtiger vom Irdischen auf das Ewige lenkte, der damalige deutsche Beichtvater in St. Peter, Johannes Golderer von Nürnberg, aus dem Orden der Augustiner-Einsiedler, die Landsleute täglich in der Kapelle und auf dem Friedhofe zu Bußpredigten um sich versammelte. Um die außerordentlichen Erfolge, welche seine Worte hatten, dauernder zu machen, stiftete er mit anderen hervorragenden Landsleuten in der Kirche des Marienhospizes eine Bruderschaft, die bis auf den heutigen Tag besteht, und der wir die Erhaltung und Entwicklung unserer Stiftung von Campo santo hauptsächlich zu verdanken haben. Da das Kirchlein sehr verfallen war, so wurde es gründlich restaurirt, wozu besonders die Pilger des Jubiläumsjahres 1450 beisteuerten.

Die Bruderschaft nahm einen so raschen Aufschwung, daß schon bald das kleine Gotteshaus nicht mehr für sie ausreichte und bereits im Jahre 1475 der Grundstein zu einem größeren Neubau gelegt wurde. Nach dem ursprünglichen Plan sollte es eine Kreuzkirche werden mit Chorabschluß an jedem der vier Arme; im Verlaufe des sich arg in die Länge ziehenden Werkes jedoch ist der anfängliche Bauplan vielfach verändert und so eine dreischiffige Kirche geschaffen worden, deren hoher, schlanker Bau mit seinen edlen Verhältnissen einen ungemein würdigen Eindruck macht. Am Feste der unbefleckten Empfängniß 1501 wurde das neue Gotteshaus feierlich eingeweiht.

Wenige Jahre später, 1509, ward auch das Marienhospiz neu aufgeführt, und zwar mehr nach St. Peter zu, da das alte Gebäude beim Bau der Kirche hatte fallen müssen. Beim Abbruch desselben hatte man von der Kapelle die Chornische bestehen lassen, und dieselbe ist uns noch heute erhalten, interessant durch die Reste von Malereien aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts und durch spätere Gemälde aus der Gründungszeit der Bruderschaft. Diese selbst nahm durch den

Beitritt zahlreicher Landsleute, zumal aus dem Adel und der Prälatur einen solchen Aufschwung, daß Papst Gregor XIII. sie bereits im Jahre 1579 zur Erzbruderschaft erheben konnte. Sie steht unter dem Schutze der schmerzhaften Mutter (Santa Maria della Pieta); ihre besondere Aufgabe ist die Andacht für die armen Seelen und die würdige Bestattung der Verstorbenen, zunächst der Landsleute, auf dem Gottesacker der Confraternität. Ungemein reich sind die Ablässe und Privilegien, welche die Päpste im Laufe der Zeit der Bruderschaft zugewandt haben.

Neben den beiden Stiftungen der Anima und von Campo santo sah das 15. Jahrhundert neue nationale Institute ins Leben treten. Durch Stiftungsurkunde vom 2. August 1410 schenkte ein Priester der Diöcese Culm, Nicolaus Henrici, zur Aufnahme von Pilgern zwei Häuser; Johannes XXIII. bestätigte die Stiftung durch Bulle vom Jahre 1413. Anfangs führte das Hospiz den Namen des h. Nicolaus, später von St. Andreas. Nicolaus war Caplan an der Kirche des h. Laurentius in pauisperna zu Rom, wo er auch bei seinem Tode am 6. August 1412 in der dortigen Unterkirche begraben wurde, unmittelbar neben der Stätte, wohin die Tradition den Ort des Martyriums des h. Laurentius verlegt. Der Grabstein, mit dem Bildnisse des Verstorbenen in priesterlicher Kleidung, den Kelch in der Hand, ist noch erhalten. Die Anfänge dieser Stiftung berechtigten zu den besten Hoffnungen. Denn nicht nur erwarb das Stift kurz nach dem Tode Henrici's zwei weitere Häuser, sondern auch der erste daselbst angestellte Caplan, Andreas Alani, ein Engländer, erbaute auf seine Kosten bei derselben eine Kapelle. Allein schon bald darauf muß die Verwaltung Veranlassung zu manchen Klagen gegeben haben, und so ließ Papst Eugen IV. die Sache durch den Bischof Johannes untersuchen und vereinigte dann mittels Breve vom 24. August 1431 die Verwaltung des St. Andreasstiftes mit derjenigen der Anima, unter der Verpflichtung, die Kapelle im Stand zu bewahren, bei derselben einen Geistlichen zu unterhalten und die aus Deutschland kommenden Pilger durch eigens hierzu angestellte Leute aufzunehmen. Wie sich aus einer Notiz im Bruderschaftsbuche von Campo santo ergibt, bestand das Spital unter einem eigenen Vorsteher oder Guardian noch im Jahre 1586; nach und nach jedoch ist es ganz mit der Anima verschmolzen worden. Alljährlich aber wird noch ein Anniversarium für Nicolaus in der Kirche der Anima gehalten.

Nichts gibt uns einen besseren Begriff von der Bedeutung und Größe der deutschen Niederlassung in Rom während des 15. und 16. Jahrhunderts, als die Thatsache, daß nicht nur die deutschen Schuster daselbst eine eigene Gilde bildeten, deren Statuten durch Eugen IV. im Jahre 1439 bestätigt wurden, sondern daß selbst die deutschen Bäckerknechte sich zu einer eignen Innung verbinden konnten. Das Statutenbuch der Schuster, aus dem Ende des 15. Jahrhunderts, ist uns noch erhalten, auf Pergament geschrieben, in kunstreicher Ausstattung. **Hans foltz von heilpronnen, Marx von chommyn (Kamin?), Küntze mülfranke von der nüoven stad (Neustadt), Henrich grümholtzeln von wilheym** werden als die „anfeugener" der Bruderschaft bezeichnet. Das ältere Mitgliederverzeichniß, bis zu Ende des 15. Jahrhunderts reichend, zählt nicht weniger als 1120 Namen, denen sich dann bis zum Jahre 1531 weitere 1291 hinzugesellen, so daß sich also binnen einem Jahrhundert über 2400 deutsche Schuster zu Rom in die Bruderschaft eingeschrieben haben. Sie hatten ihr eigenes Gildenhaus mit Kapelle zu Ehren der Heiligen Crispinus und Crispinianus; noch heute trägt das Steingesimse über der Thüre die in den Stein gehauene Inschrift: Sutorum vere germanicorum, Haus der echten deutschen Schuster.

Mit den Schustern wetteiferten die Bäcker an Zahl und Bedeutung. Die Menge der in Rom seßhaften deutschen Meister war noch im Anfange des 16. Jahrhunderts bei weitem größer, als die der italienischen; mit einander bildeten beide eine sog. Universität oder Gilde, an deren Spitze zwei Consuln, ein deutscher und ein italienischer, standen. Aber daneben hatten die Gesellen, die „Peckenknechte", eine besondere Bruderschaft unter sich ins Leben gerufen, welche in der Kirche der Anima eine eigene Kapelle mit einem eigenen Kaplan besaß. Vom Jahr 1425 datirt eine Uebereinkunft, welche zwischen den Meistern und Knechten betreffs der Arbeit und des Lohnes getroffen wurde. Später verbanden sich beide zur Gründung einer eigenen „Schule" oder eines Gildehauses bei dem Kirchlein von St. Elisabeth, wo sie fortan zur Berathung der gemeinsamen Interessen, wie zum Gottesdienste zusammenkamen; sie hatten daselbst auch ein eigenes Spital eingerichtet. Bei der Bedeutung des Bäckerhandwerks und bei dem Ansehen zumal der deutschen Meister, die unter den Landsleuten stets eine hervorragende Stellung eingenommen haben, wußten sich dieselben von den Päpsten eine Menge von Privilegien für ihre Innung, wie für ihre Kirche, zu erwirken und sich der Ueber-

griffe der italieniſchen Standesgenoſſen ſeit der Mitte des 16. Jahrhunderts mit Erfolg zu erwehren.

Eine ganz eigenartige nationale Stiftung entſtand in der Mitte des 15. Jahrhunderts, nämlich ein Frauenſtift von deutſchen Nonnen vom dritten Orden des h. Franciscus. Sie wurden bei den Landsleuten, wie bei den Romern, bald ſehr beliebt und geachtet; letztere nannten ſie bizzocche, Betſchweſtern (im guten Sinne). Im Jahre 1465, unter der Regierung Paul's II., ſchenkte der Biſchof Dominicus von Brixen ihnen zwei Häuſer in der Nähe der Kirche des h. Marcus als Kloſter. Die Beſitzungen deſſelben wurden durch reiche Almoſen, welche den Schweſtern aus der Heimath, wie aus Rom, zufloſſen, raſch vermehrt, ſo daß ſie im Jahre 1501, unter der Oberin Barbara von Siebenbürgen, einen großen Weinberg um 100 Golddukaten, und im Jahre 1509 einen anderen um 84 Dukaten kaufen konnten.

Als in Folge der Reformation und der vielen Kriege in Deutſchland immer weniger Schweſtern ſich zur Aufnahme meldeten und ſo die Zahl der Nonnen ſtets geringer wurde, beſchloſſen dieſe, ihre Genoſſenſchaft aufzulöſen. Sie traten daher in Verhandlungen mit dem Vorſtande der Anima, und endlich wurde ein Abkommen zwiſchen der damaligen Mutter Agatha und dem Verwaltungsrathe jener Stiftung getroffen, wonach jene das Kloſter bei der Kirche des h. Marcus nebſt den Einkünften aus einigen anſtoßenden Häuſern und aus den Weinbergen der Anima überwies. Sollte in Zukunft Schweſtern ähnlicher Regel ſich wieder in Rom in hinreichender Zahl finden, ſo ſolle ihnen das Haus zurückgegeben werden. Dieſes Uebereinkommen wurde von Papſt Paul IV. unter dem 26. Mai 1555 genehmigt und neuerdings durch Pius IV. 1565 durch ein Breve beſtätigt.*)

*) Eine verwandte Stiftung die wir hier nicht unerwähnt laſſen wollen, entſtand im Jahre 1720 zu Aſſiſi, indem Maria Regina Schichtlin von Steinkirchen in Niederbayern mit ihren drei Schweſtern nahe beim Grabe des h. Franciscus ein Klöſterchen gründeten. Als ſich ihnen mehrere Landsmänninnen anſchloſſen, nahmen ſie die Regel der Kapuzinerinnen an. Bis zum Jahre 1794 betrug die Zahl der eingekleideten Schweſtern 66. Beim Ausbruch der Franzoſenherrſchaft mußten die Nonnen ihr Kloſter verlaſſen; zwar kamen ſie, 12 an der Zahl ſchon bald wieder zurückkehren und Napolean erhöhte ſogar ihre Penſionen; allein der Nachwuchs fehlte und ſo ſchien das deutſche Klöſterchen zum Ausſterben beſtimmt, als 1825 eine Wendung zum Beſſern eintrat, indem ſeit dieſem Jahre ſich ſtetig neue Aſpirantinnen meldeten. Die Suppreſſion der Klöſter in Italien

Neben den genannten Stiftungen und Bruderschaften sei noch des Deutsch-Ordenshauses Erwähnung gethan. Mit der Rückkehr der Päpste von Avignon nach Rom siedelte auch der Procurator der deutschen Ritter dorthin über, wo der Orden einen eigenen Palast, in der Nähe des Vatikan, nahe bei der ehemaligen Friesenschule, erwarb. Als Vertreter des Großmeisters nahm der Procurator jedesmal an dem feierlichen Aufzuge Theil, in welchem der neue Papst von der lateranischen Basilika Besitz zu ergreifen pflegte; er trug dabei die Fahne der Mutter Gottes, der Patronin des Ordens, und hatte seinen Platz unmittelbar nach dem Bannerträger oder Gonfaloniere der Stadt Rom. *)

§ 3.

Das Collegium Germanicum**) und verwandte Institute.

Die neue Blüthe der deutschen Colonie in Rom, von welcher uns die im Vorhergehenden geschilderten Institute und Bruderschaften in ihrer Entwicklung Zeugniß ablegten, hing wesentlich zusammen mit dem gewaltigen Aufschwung des kirchlichen Geistes in Deutschland seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts.***) Wenn sich der Rückschlag, der mit der Reformation erfolgte, nicht sofort fühlbar machte, da die Deutschen in der ewigen Stadt sogar noch während des ganzen 17. Jahrhunderts eine Stellung einnahmen und einen Einfluß genossen, wie keine der übrigen nationalen Colonien, so hatte das wesentlich seinen Grund in dem treuen Festhalten eines großen Theils unseres Volks an seinem alten katholischen Glauben, sowie in den Kämpfen, welche derselbe für seine Religion zu bestehen hatte.

---

hatte im Jahre 1868 zwar auch die deutschen Nonnen vertrieben; doch gelang es ihnen 1878, ein anderes, günstiger gelegenes Haus anzukaufen. Bar 1807 bis jetzt sind 70 Schwestern eingekleidet worden; die augenblickliche Zahl beträgt 24, mit vier Novizen und einer Postulation.

*) Der Ruhm der Universität Bologna, wie die vielfachen Beziehungen der deutschen Humanisten zu den italienischen, machten jene Musenstadt zum Ziele der Sehnsucht aller Studenten des 15. und 16. Jahrhunderts. Bald entstanden daselbst eigene nationale Stiftungen zu Gunsten deutscher Studenten, die von den Päpsten durch eigene Bullen bestätigt und sanctionirt wurden. Was mag aus diesen frommen Fundationen unseres Volkes heute geworden sein? Und Bologna war nicht die einzige Hochschule Italiens, wo solche deutsche Stiftungen bestanden.

**) Vergl. von deutschen Abhandlungen Theiner, Geistliche Bildungsanstalten, S. 84 ff., und den bezüglichen Artikel in Wetze und Welter's Kirchenlexikon.

***) Vergl. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes.

Während sich das im Jahr 1545 nach Trient berufene allgemeine Concil vergebens bemühte, die Protestanten wieder in den Schooß der Kirche zurückzuführen, wurde die Wiedergewinnung Deutschlands für den Katholicismus auf einem anderen Wege angestrebt durch die vom h. Ignatius von Loyola im Jahre 1540 gestiftete Gesellschaft Jesu. Nicht zufrieden mit dem, was die Niederlassungen des Ordens zumal in Bayern und Oesterreich durch Unterricht und Missionen für die Befestigung der Katholiken in ihrem Glauben und für die Rückführung der Irregeleiteten in den Schooß der Kirche thaten, faßte der h. Ignatius den schönen Gedanken, in Rom eine Anstalt, ein Collegium, ins Leben zu rufen, wo begabte Jünglinge aus allen deutschen Landen eine gründliche Ausbildung in der Theologie erhalten und so, mit tiefer Wissenschaft und Frömmigkeit ausgestattet, in die Heimath zur Ausübung der Seelsorge zurückkehren sollten. Der dem Papste Julius III. vorgelegte Plan fand bei diesem, wie bei dem Cardinalscollegium, freudigsten Beifall; der Papst wies aus seinem eigenen Vermögen der jungen Stiftung die jährliche Summe von 500 Scudi zu, die Cardinäle steuerten in frommem Wetteifer dazu bei, und so konnte im Jahre 1552 das Collegium ins Leben treten.

Im October trafen die ersten Zöglinge, zweiundzwanzig an der Zahl, in Rom ein; im folgenden Jahre belief sich ihre Zahl bereits auf fünfundfünfzig. Mit Julius III. wetteiferten Ferdinand I., der Herzog Albrecht von Bayern, sowie der deutsche Cardinal Otto von Augsburg in der Förderung und Unterstützung des Collegs. Aber so günstig und erfreulich die Anfänge waren, so brachen doch seit dem Regierungsantritt Paul's IV. und in Folge der kriegerischen Zeitverhältnisse solche Stürme über die junge Pflanzung herein, daß es der ganzen Energie ihres Stifters, des h. Ignatius, bedurfte, sie vor dem Untergange zu bewahren. Da die freiwilligen Beiträge rasch versiegten, sah sich derselbe genöthigt, die Alumnen in die verschiedenen Collegien seines Ordens zu vertheilen. Noch schlimmer gestaltete sich die Aussicht, als der Heilige am 1. Juli 1556 die Augen schloß und im Herbste desselben Jahres ihm auch der erste Rector Frusius, ins Grab folgte. Aber gerade, als die junge Pflanzstätte, die zu so herrlichen Hoffnungen berechtigte, dem Untergange geweiht schien, stand der Tag ihres Aufschwunges schon vor der Thüre. Der im Jahr 1572 auf den Stuhl Petri erhobene Papst Gregor XIII. wurde durch den Cardinal Otto von Augsburg und den damals gerade in Rom weilenden Pater Canisius so sehr für das Collegium ge-

wonnen, daß er, auf Grund der ungemeinen Gunſtbezeugungen, die er demſelben fortan zuwendete, als der zweite Begründer betrachtet werden kann.

Welche Bedeutung das Collegium erlangte, ergibt ſich daraus, daß aus demſelben von der Gründung im Jahre 1552 bis zu Ende des 17. Jahrhunderts vierzehn Cardinäle, fünf Churfürſten, vierundzwanzig Erzbiſchöfe, nahezu zweihundert Biſchöfe und eine große Zahl von Aebten, Dompröbſten und anderen höheren Würdenträgern hervorgegangen ſind. Bis zum Jahre 1673 zählte dasſelbe 3913 Zöglinge deutſcher und ungariſcher Nation, zu welchen dann noch eine nicht geringe Zahl ſog. Convictoriſten, zumal italieniſcher Abſtammung, hinzu kamen. Zu letzteren gehörte auch der ſpätere Papſt Gregor XV., der im Jahre 1621 den Stuhl Petri beſtieg.

Der Segen, den die in die Heimath zurückgekehrten Zöglinge, zumal während und nach den Stürmen der Reformation, unter ihren Landsleuten verbreiteten, iſt ein wahrhaft unermeßlicher geweſen; fünf unter ihnen ſind gewürdigt worden, ihr Blut für ihren h. Glauben vergießen zu dürfen. Ihre gründlichen theologiſchen Kenntniſſe, ihre Frömmigkeit, ihre Anhänglichkeit an den h. Stuhl machten die aus dem deutſchen Collegium hervorgehenden Prieſter zu einem Sauerteige, deſſen Einwirkung ſich Clerus und Volk nicht zu entziehen vermochten. „Das deutſche Collegium," ſo urtheilt Pater Theiner, „war die Pflanzſchule der ausgezeichnetſten Männer. Faſt alle großen Talente, welche Deutſchland in Kirche und Staat (während des 16. und 17. Jahrhunderts) aufzuweiſen hat, waren hier gebildet worden. Man geräth ob deren Menge in großes Staunen und wird unwillkürlich von einer Art ſtummer Bewunderung für die edlen Leiter einer Anſtalt hingeriſſen, welche ſo viel Großes, ſo viel Edles im Gebiete des Staates und der Kirche leiſtete. Der Freund der Wahrheit fragt ſich hier mit Recht, wie Deutſchland ſich einen Augenblick vergeſſen konnte, dem Wahn der Zeit zu huldigen und in deſſen Feſſeln die Leiſtungen dieſes Inſtituts mit kaltem Herzen und hochmüthiger Miene zu ignoriren.*)"

Sollte das Germanicum die Prieſter ſchaffen, welche, zurückkehrend in die Heimath, für die Befeſtigung des Glaubens bei den Katholiken und für die Wiedergewinnung der von der Kirche Abgefallenen daheim zu wirken berufen waren, ſo bot eine andere Anſtalt ſolchen Irrgläubigen,

*) Theiner, geiſtliche Bildungsanſtalten, S. 101.

welche in den Schoß der Kirche zurückkehren wollten, in Rom selbst Gelegenheit, sich in der Wahrheit unserer h. Religion zu unterrichten. Dieses Institut verdankt seine Entstehung dem Cardinal Gastaldi, der im Jahre 1685 einen Palast in der Nähe der Peterskirche als Convertendenhaus testamentarisch vermachte. Dort sollten diejenigen, welche aus der Häresie zur Wahrheit des katholischen Glaubens zurückzukehren wünschten, abgeschieden von der Welt, durch eigens hierzu angestellte Catechisten Unterricht und Anleitung finden; bedeutende, der Anstalt zugewiesene Revenüen ermöglichten es ihr, die Convertenden während der ganzen Zeit ihres Unterrichtes im Hause unentgeltlich zu verpflegen. An erster Stelle war das Institut für Lutheraner und Calvinisten aus Deutschland und den Niederlanden, weiterhin auch für französische Hugenotten und für Anglikaner bestimmt; für jede dieser Nationen sollte nach dem Willen des Stifters ein eigener Catechist berufen werden. Ein Rector wurde an die Spitze des Hauses gestellt; die gesammte innere und äußere Verwaltung lag in den Händen einer Commission, deren Haupt der jedesmalige Major domus oder Hausmeister des päpstlichen Palastes sein sollte.*)

*) Unter den deutschen Catechisten verdient besondere Erwähnung der aus Düren in der Erzdiöcese Cöln gebürtige Peter Dahmen. Wir besitzen eine Anzahl amtlicher Zeugnisse über ihn, die ihn als einen wahrhaft heiligmäßigen Mann kennzeichnen. Im Jahre 1785 geboren, kam er, 19 Jahre alt, nach Rom, wo er 1801 die h. Priesterweihe empfing und dann in die Congregation für die Missionen eintrat. Wenige Jahre darauf wurde er trotz seiner Jugend schon zum Superior gewählt. Rom war damals in den Händen der Franzosen; Ueberschwemmung der Tiber und Hungersnoth trieben das Elend in der Stadt an den Höhepunkt. Dahmen wurde nicht müde, die Kranken in den Spitälern, die Gefangenen in den Kerkern zu besuchen, den Armen jede Hülfe zu bringen. Die französische Regierung hatte die Ausweisung aller fremden Priester verfügt, trotzdem blieb er; seine unerschöpfliche Liebe, die er insbesondere auch den Kranken in den französischen Militärspitälern, sowie den Galeerensträflingen und anderen Gefangenen bewies, erwarb ihm die Achtung der französischen Beamten, welche ihm endlich volle Freiheit in der Ausübung seines frommen Amtes bewilligten. Dabei fand er Zeit, über hundert Protestanten und Ungläubige in den Schooß der Kirche zurückzuführen. Im Jahre 1814 wurde Dom Pietro, wie man ihn gewöhnlich nannte, zum Catechisten im Convertendenhause ernannt, und er ist hier 60 Jahre lang unter fünf Päpsten thätig gewesen. Wie sich aus den Registern des Hauses ergibt, hat er in dieser Zeit gegen tausend Protestanten bekehrt. Daneben war er von unerschöpflicher Liebe gegen die Nothleidenden und Bedürftigen, zahlte ihre Miethe, kaufte armen Handwerkern die nothwendigen Geräthschaften u. s. w. Er war von einer so erbauenden Frömmigkeit, daß die Kirche die Andächtigen nicht faßte, wenn er Messe las. Papst Gregor XVI. schätzte ihn überaus hoch; unan-

Es ist bekannt, daß in St. Peter und im Lateran eigene Beichtväter für die verschiedenen Nationen angestellt sind. Diese Einrichtung ist eine sehr alte; in der Geschichte des Campo santo haben wir bereits um die Mitte des 15. Jahrhunderts als Beichtvater für die Deutschen den Johannes Golderer kennen gelernt. Durch Breve vom Jahre 1570 betraute der Papst Pius V. für St. Peter die Väter der Gesellschaft Jesu mit diesem Amte; unter den zwölf zuerst Angestellten war derjenige für die deutsche Nation der berühmte Christoph Clavius. Als der Orden aufgehoben wurde, überwies Clemens XIV. 1774 den Beichtstuhl in St. Peter seinen Ordensgenossen, den Minoriten. Da die Oberdeutschen und die Niederdeutschen in ihrer Sprache wesentlich von einander abweichen, so wurden für dieselben zwei Väter beordert, einer pro lingua Germanica superiore der andere für die niederdeutsche oder flandrische Sprache. — Der berühmte und gelehrte Lucas Holstenius verfügte in seinem Testamente vom Jahre 1659 über eine ansehnliche Summe, aus deren Revenüen die deutschen Beichtväter alljährlich zu Ostern den nach Rom kommenden armen deutschen Pilgern eine Unterstützung geben sollten.

Waren die oben genannten Anstalten und Einrichtungen für die gesammte Nation bestimmt, so existirten besondere Fundationen für die Angehörigen der verschiedenen kirchlichen Orden. Unter anderem genehmigte Papst Paul IV. durch Bulle vom Jahre 1555 den Dominikanern, daß dieselben ein eigenes Hospiz bei ihrem Kloster von St. Maria sopra Minerva erbauten, wo die aus den verschiedenen Ländern nach Rom kommenden Ordensbrüder gastliche Aufnahme unter der Aufsicht des Ordensgenerals finden sollten. Im Jahre 1609 gründete dann der Cardinal Casanata ebendaselbst ein internationales Collegium von sechs Theologen des Ordens aus den verschiedenen Nationen; derjenige der deutschen Nation sollte seine Studien an den Universitäten Cöln,

---

gemeldet durfte er bei ihm aus und eingehen; zweimal bot der Papst ihm ein Bisthum an, aber beide Male lehnte Dahmen ab, um nur ganz seinen Convertenden, den Kranken und Armen zu leben. Dafür machte Gregor ihn zu seinem geheimen Aumonier, und so groß war das Vertrauen, welches er bei Sr. Heiligkeit genoß, daß, so oft er Geld für die Armen bedurfte, der Papst ihm seinen Schrank offen stellte, damit er nehme, so viel er nothwendig habe. Die letzten Jahre seines Lebens war er durch Krankheit an das Haus gefesselt; dort hatten wir selbst wiederholt Gelegenheit, seine große Geduld und Ergebung zu bewundern. Dahmen starb, 90 Jahre alt, am 31. April 1874, am Dienstag in der Charwoche, Mittags 3 Uhr, und wurde am Abende des folgenden Tages auf dem Friedhof von Campo santo feierlich beigesetzt.

Wien oder Krakau gemacht, die theologischen Grade erworben und eine Professur bekleidet haben.

Die Franziskaner der norddeutschen Ordensprovinzen sandten seit dem Jahre 1639 einen eigenen Vertreter ihrer Angelegenheiten nach Rom, wo sie für ihn und einen Gefährten eine eigene Wohnung im Generalshause von Ara Coeli erbauen ließen und gemeinschaftlich die Summe auswarfen, welche zum Unterhalte der Beiden erforderlich waren. Der erste Agent oder »sollicitator in Curia Romana pro provinciis Germanicis et Belgicis« war Alexius de Jonge; sein Nachfolger seit 1644 war Hadrian Huberts, der im Jahre 1648 die Approbation der neuen Einrichtung von dem damaligen Protector des Franziscanerordens, dem Cardinal Barberini, erwirkte. Aehnliche Einrichtungen haben zweifelsohne für andere Orden bestanden; doch fehlte es uns an Zeit, hierüber genauere Nachforschungen anzustellen.

Endlich haben wir noch über eine Stiftung zum Besten einer einzelnen Diöcese, der Ermländischen zu berichten.*)

Johann von Preuck, seit 1593 Domherr in Frauenburg, Verwandter des Cardinals Hosius, machte nicht nur seine Studien in Rom, sondern kehrte auch 1627 und abermals 1629 dorthin zurück, das letzte Mal um einen langgehegten Plan, die Stiftung eines Collegium Warmiense, für die Diöcese Ermeland, ins Leben zu rufen. Als Einkünfte wies er demselben die jährlichen Zinsen aus einer Fundationssumme von 10,200 Scudi zu, ausreichend, um fünf bis sechs Zöglinge zu unterhalten. Die Verwaltung wurde dem damaligen Präses des römischen Norbertiner-Collegs, P. Cornelius Hancgrav und dessen Nachfolgern übergeben. Zwar stieß die Ausführung des Werkes nach Preuck's im Jahre 1631 erfolgtem Tode auf mancherlei Schwierigkeiten; doch erfolgte am 19. Juli 1634 durch Urban VIII. die päpstliche Bestätigung. Zugleich verfügte der Papst, daß, wenn aus Preußen keine oder nicht so viele Alumnen, als die Fundation erheische, sich präsentirten, der jedesmalige Präses des Norbertinerstifts die Ueberschüsse für Solche verwenden dürfe, welche, aus dem Norden kommend, sich für geistliche Wirksamkeit in nordischen Gegenden ausbilden wollten. Uebrigens erlitt das Stiftungscapital durch allerlei ungünstige Zeitverhältnisse und Umstände gleich anfangs eine so bedeutende Einbuße, daß die Zinsen nurmehr für einen oder

*) Vergl. den Aufsatz von Domkapitular Dr. Eichhorn in der Zeitschrift für die Geschichte und Alterthumskunde Ermland's, S. 271 ff.

zwei Zöglinge ausreichten. Das Präsentationsrecht hatten die nächsten Verwandten des Stifters, nach deren Aussterben es auf das Capitel von Frauenburg überging. Der erste Alumnus, welcher in den Genuß der Stiftung eintrat, war der noch von Preuck selber ernannte Albert Hosius, ein Verwandter des bekannten Cardinals.*)

§ 4.

Verfall und Wiedergeburt der nationalen Stiftungen.

Die Kriegsfackel, durch welche die französische Revolution und der erste Napoleon über ganz Europa jenen Brand entzündeten, dessen Flammen so viele alte und ehrwürdige Einrichtungen vernichteten, ist an unsern deutschen Stiftungen in Rom nicht schadlos vorübergegangen. Das Collegium Germanicum hatte schon durch die Aufhebung der Gesellschaft Jesu im Jahr 1773 seine bisherigen erprobten Leiter verloren; bald darauf verbot eine kaiserliche Verfügung Joseph's II. den Oesterreichern das Studium in jenem Colleg und dirigirte die Studirenden der Theologie in die von ihm zu Pavia ins Leben gerufene Anstalt. Endlich erfolgte die französische Invasion und die Schließung des Collegiums im Jahre 1798. — Dasselbe Jahr sah am 20. Mai die gewaltsame Occupation der Anima. Das gesammte Mobiliar, der Kirche, Alles, was an silbernen und goldenen Gefäßen vorhanden war, selbst die Glocken wurden confiscirt; die herrliche Bibliothek, berühmt durch ihre musikalischen Handschriften, wurde verschleudert; die Kirche in ein Heumagazin, die Sakristei in einen Pferdestall verwandelt. Da letztere an den Wänden und der Decke mit Stuckverzierungen in sehr reicher Vergoldung geschmückt war, so wurde den Juden gegen Bezahlung einer Summe Geldes die Bewilligung ertheilt, das Gold abzukratzen; sie haben es sehr gründlich gethan. — Schon im

*) Erwähnung mag hier eine, wenngleich nicht in Rom bestehende Nationalstiftung finden, die seit dem Jahre 1583 in Neapel gegründet wurde. Die dort ansässigen Deutschen vereinigten sich damals zu einer Bruderschaft, welche zu ihren gottesdienstlichen Andachten zunächst einen Altar in der Kapelle der h. Margaretha vom Erzbischof der Stadt zugewiesen erhielt. Später bauten die Deutschen dieselbe zu einer eigenen Kirche um, der sie den Namen Sta Maria dell Anima gaben. Im Jahre 1622 schloß sich die Bruderschaft an die deutsche Erzbruderschaft an Campo santo zu Rom an, um deren Ablässe und Privilegien theilhaftig zu werden. Kirche und Bruderschaft bestehen noch heute; der Vorstand derselben hat die Verwaltung der sämmtlichen, nicht unansehnlichen Einkünfte; für dieselbe ist ein eigener Rector angestellt.

vorhergehenden Jahre 1797 war die Kirche und Stiftung der Bäcker bei St. Elisabeth von der französischen Regierung mit Beschlag belegt worden; was in dem dortigen Spital an Betten und anderm Mobiliar sich vorfand, wurde in das große Krankenhaus della Consolazione überführt; die Kirche ward zum Getreidemagazin gemacht. — Auch die Stiftung des Campo santo war der Suppression verfallen, und was dort nicht niet- und nagelfest gewesen, war geraubt worden. Doch hatten die Brüder noch bei Zeiten Manches gerettet, und ihren eifrigen Bemühungen gleich nach der Besetzung Roms durch die Neapolitaner am 30. September 1799 gelang es, von dem Commandanten Raselli die Zurückgabe der Kirche und ihrer Güter zu erwirken. So konnte bereits im Frühling des folgenden Jahres wieder Gottesdienst in der Kirche gehalten werden. Doch war der erlittene Schaden ein enormer, wenngleich verhältnißmäßig nicht so groß, wie bei der Anima, wo man ihn auf nahezu 24,000 Scudi berechnete.

Als der corsische Gewalthaber gestürzt war und Pius VII. in seine Siebenhügelstadt zurückkehrte, bestand die deutsche Colonie, die im Laufe des 18. Jahrhunderts mehr und mehr zusammengeschmolzen war, aus einer kleinen Anzahl meist bedürftiger Handwerker; in der Heimath dachte kaum Jemand daran, nach Rom zu wallfahren, noch weniger, sich dort niederzulassen. So kam es, daß die Kirche von St. Elisabeth zwanzig Jahre geschlossen blieb; denn deutsche Bäckermeister fanden sich nicht mehr in Rom, und die paar Bäckergesellen, die es noch geben mochte, waren italianisirt. — Deutsche Schuster zählte man nur zwei oder drei, welche gemüthlich die jährlichen Einkünfte der alten Stiftung unter sich vertheilten.*) — Die Bruderschaft von Campo santo war auf ein kleines Häuflein zusammengeschrumpft, wobei das italienische Element mehr und mehr überwucherte. In der General-Versammlung im Juli 1804 erschienen beispielsweise nur 24 Brüder, von denen 10 Italiener, die andern aber vorwiegend Deutsche zweiter und dritter Generation waren, von denen kaum Einer ein Wort Deutsch verstand. — In der Anima hatte zwar die österreichische Botschaft in Ausübung des Kaiserlichen Protectorats die oberste Verwaltung in die Hand genommen; allein dadurch erfolgte nun dort die Umgestaltung der Stiftung in der Weise, daß sie seit dem Jahre 1823 als aus-

*) Dieselbe war ohne Zweifel ebenfalls von den Franzosen fortgenommen worden, aber unter Pius VII., wie die übrigen frommen Stiftungen, ihren ursprünglichen Besitzern zurückgegeben; doch sind die sämmtlichen betreffenden Actenstücke verloren gegangen.

schließlich österreichische Anstalt aufgefaßt wurde. So galten denn fortan die Unterthanen der übrigen deutschen Länder, sowie die der Niederlande für ausgeschlossen von derselben, während die Ungarn und die Angehörigen anderer nicht-deutschen Provinzen Oesterreichs in die Stiftung eingeführt wurden, obschon diese nie das Geringste für sie gethan, auch keinerlei Rechtstitel auf dieselbe sich erworben hatten. Wollte ein Pilger aus Baiern, Preußen u. s. w. Herberge im Hospiz genießen, so mußte er sich zuvor die Erlaubniß dazu auf der Botschaft einholen. Wie aber gleichfalls in der Anima das italienische Element zur Herrschaft gelangt war, ergibt sich schon aus dem Umstande, daß selbst die Hausordnung für die Pilger in italienischer Sprache verfaßt, der Rector und die Capläne „in Ermanglung von deutschen Priestern" Italiener waren.

So traurig es also mit dem nationalen Charakter unserer deutschen Stiftungen in Rom aussah, so war doch bereits eine bessere Zeit im Anzug. Unter Pius VII. und seinem großen Staatssecretär Consalvi, wie unter Leo XII. ward Rom von Jahr zu Jahr mehr der Magnet, der die Fremden, vor Allem die Deutschen und zumal die Künstler und Gelehrten an sich zog. Im Jahre 1816 hatten schon Friedrich Overbeck aus Lübeck, Peter von Cornelius aus Düsseldorf, Philipp Veit und Wilhelm Schadow aus Berlin im Auftrage des damaligen preußischen Generalconsuls Bartholdy in seiner Wohnung im Palaste Zuccari die Geschichte des ägyptischen Josephs gemalt; die gesammte Wiedergeburt zumal der christlichen Künste in Deutschland hing wesentlich mit dem römischen Aufenthalte der jungen Meister zusammen, denen sich hier eine neue, unendlich wunderbare und reiche Welt erschloß. Ueberall, in den Kirchen, in den Museen, in den antiken Ruinen, in der stillen Oede der Campagna begegnete man deutschen Künstlern. Manche von ihnen ließen sich dauernd in Rom nieder, wie Overbeck, Ahlborn, von Rohden, Wolf, Achtermann u. A.; nicht gering war die Zahl der Protestanten, welche an der Hand der christlichen Kunst in den Schooß der Mutterkirche zurückgeführt wurden. Mit den Künstlern wetteiferten die Gelehrten an Zahl und Bedeutung; wir nennen nur die Namen Niebuhr, Papencordt, Platner u. s. w.; dazu kamen deutsche Aerzte und Geschäftsleute, wie Dr. Alertz, Köbel, Spithöver, die dauernd Rom mit der Heimath vertauschten. Kurz, seit den zwanziger Jahren nahm das deutsche Element in Rom einen ungeahnten Aufschwung; die Zahl der Landsleute, zum Theil in den geachtetsten Stellungen, mehrte sich zusehends,

und die rasch auf einander folgenden Besuche gekrönter Häupter, wie des Kaisers Franz I. mit Gemahlin und Tochter 1819, des Königs Max von Baiern, des Königs von Preußen u. s. w. brachten die deutsche Nation bei den Römern zu wachsendem Ansehen. Das Alles konnte nicht ohne Wirkung auf unsere nationalen Stiftungen bleiben; unwillkürlich lenkte sich die Aufmerksamkeit der Landsleute auf sie und weckte den Ruf nach Reorganisation derselben.

Und da ist es nun hervorzuheben, daß Papst Pius VII. es war, der, solchen Wünschen zuvorkommend, bereits im Jahre 1818 das Collegium Germanicum wieder ins Leben rief. Allerdings begann die Anstalt mit nur zwei Zöglingen, denen sich in den nächstfolgenden Jahren achtzehn weitere zugesellten. Anders dagegen wurde es mit dem Jahre 1825, wo Papst Leo XII. dem Collegium seine sämmtlichen Besitzungen zurückgab, mit Ausnahme der Kirche von St. Apollinaris und den umliegenden Gebäuden, wofür es jedoch später das ehemalige Seminargebäude im Palast Borromeo erhielt. So traten denn im Jahre 1825 sieben, im folgenden Jahre achtzehn neue Zöglinge ein. Von da ab bis zum Jahre 1848, wo die Stürme der Revolution das Collegium vorübergehend dem Untergange nahe brachten, zählen wir 216 Alumnen. Von denselben sind zwei, Reisach und Hergenröther, Cardinäle, sechs Bischöfe geworden, unter ihnen Stahl von Würzburg, Senestréy von Regensburg, Leonrod von Eichstädt und Haller, Weihbischof von Chur. Andere wurden Professoren und Domherren, oder erwarben sich durch ihre schriftstellerische Thätigkeit einen Namen.

Von den andern nationalen Stiftungen erlebte zuerst die von Campo santo ihre Wiedergeburt, indem die zahlreich in die Erzbruderschaft eintretenden Deutschen sich an den neuen Cardinal-Protector Schwarzenberg und an den österreichischen Botschafter Grafen Lützow wandten und durch sie beim heiligen Stuhle eine sogenannte Sacra Visitatio erwirkten, deren Resultat die Statuten vom Jahre 1848 waren. Von dem neuen durchaus deutschen Verwaltungsrathe in Campo santo ging dann die Anregung zur Regeneration der beiden Anstalten von St. Elisabeth und der Anima aus. Die erstere Stiftung war zwar bereits im Jahre 1818 den deutschen Bäckergesellen zurückgegeben worden; allein die überaus geringe Zahl derselben ließ das alte Institut zu keiner neuen Blüthe gelangen. Auf wiederholte Anträge der Bäcker selbst wurde St. Elisabeth im Jahre 1857 durch Verfügung des Cardinalvikars von Rom am 21. Juli mit Campo

santo vereinigt, wie bereits 1836 die Schusterstiftung von St. Crispinus und Crispinianus der deutschen Erzbruderschaft vom Vatikan überwiesen worden war.

In der Anima war die Erneuerung eingeleitet worden durch die Ernennung eines deutschen Predigers im Jahre 1827, wozu die Anregung bereits im Jahre 1819 beim Besuche des Kaisers Franz I. von Österreich gegeben worden war. Die durchschlagenden Schritte zur Regenerirung gingen von Aloys Flir aus, der am 28. September 1853 zum Prediger und Rector der Stiftung ernannt wurde. In demselben Jahre wurde auf Grund der alten Statuten der Beschluß gefaßt, neben dem Rector vier Capläne anzustellen, denen die besondere Sorge für Gottesdienst, Empfang der Pilger, Oeconomie und die Bibliothek überwiesen wurde. Es war eine glückliche Fügung, daß einer der neuen Kapläne, Mathias Kirch aus Köln, das alte Bruderschaftsbuch wieder entdeckte, welches die unzweifelhaften Beweise enthielt, daß die Anima ihrer Stiftung nach keineswegs eine ausschließlich österreichische, sondern für die gesammte deutsche Nation bestimmte Anstalt sei. Auf die von Flir nach Wien gesandten Berichte, welche durch die Anträge der in Rom lebenden Deutschen bei der Botschaft nachdrücklichst unterstützt wurden, ergriff die österreichische Regierung die Initiative und beantragte im Jahre 1854 bei dem damaligen Staatssecretär, Cardinal Antonelli eine Sacra Visitatio, ähnlich der früheren für die Bruderschaft von Campo santo. Dieselbe begann am 1. August des genannten Jahres ihre Arbeit.

Flir's unermüdliche Thätigkeit, im Bunde mit dem Eifer des an die Spitze der Commission berufenen Cardinals Reisach, denen der neue Botschafter Graf Coloredo energisch zur Seite trat, brachten nach langer und ernstlicher Arbeit die neuen Statuten zu Stande, die am 15. März 1859 durch Pius IX. approbirt wurden. Dadurch ward die Anima unter dem Protectorate des Kaisers von Oesterreich wiederum der gesammten deutschen Nation, und ihr ausschließlich, zurückgegeben. Die Verwaltung wurde einer Congregation von fünf bis sieben Provisoren unter dem Vorsitze des Rectors überwiesen; mit dem Hospiz für die Pilger sollte, sobald die Einkünfte es gestatteten, ein Priesterconvict verbunden werden, dessen Mitglieder auf Präsentation der deutschen Bischöfe vom Cardinal-Protector zu ernennen seien. Der Rector, dessen Gehalt zur Hälfte die österreichische Regierung bezahlt, sollte jedesmal durch den Kaiser ernannt werden.*)

*) Genaueres und Eingehenderes siehe bei Kerschbaumer S. 67 ff.

So hatte denn die deutsche Nation ihre drei großen Anstalten in Rom wieder zurückgewonnen. Auch das Preuckianum war durch Bunsen's Bemühungen im Jahre 1830 wieder ins Leben gerufen worden, indem dieser bei Gregor XVI. die Güter desselben revindicirt hatte. Der Erste, welcher die Stiftung benutzte, war Dr. Felix Papencordt aus der Diöcese Paderborn, der im Mai 1836 in Rom eintraf; ihm folgte im Herbste des nächsten Jahres Joseph Carolus, seit 1861 Domcapitular in Frauenburg. — Daneben entwickelte das Convertendenhaus bei der zunehmenden Zahl der Deutschen in Rom unter dem trefflichen Catechisten Peter Dahmen eine segensreiche Wirksamkeit, wie das Institut sie seit seiner Gründung wohl kaum ausgeübt hatte.

§ 5.

Der heutige Stand unserer nationalen Stiftungen in Rom.

In der Anima war nach Flir's Tode 1859, nach einer Erledigung der Rectorstelle während nahezu drei Jahren, Michael Gaßner ernannt worden, dem 1873 der gegenwärtige Rector Karl Jaenig folgte. An Reisach's Stelle trat nach dessen Tode im Jahre 1869 als Cardinal-Protector der Anstalt Se. Eminenz, Cardinal de Luca, ehemaliger Nuntius in München und Wien. Mit seiner Genehmigung wurde von dem Verwaltungsrathe zunächst die Restauration der Kirche in Angriff genommen; unter der Leitung unseres trefflichen Meisters Ludwig Seitz, wurden die Gewölbe in den drei Schiffen neu ausgemalt, dann die alten Frescogemälde restaurirt, die Fenster erneuert, das Hauptfenster unten im Mittelschiff wieder mit einem prächtigen Glasgemälde, einem Geschenk des Kaisers von Oesterreich, geschmückt, da das alte kostbare Glasgemälde von Marcillat bei einer sehr unglücklichen Restauration der Kirche im Jahre 1842 in unbegreiflichem Vandalismus zerstört worden war. Das Hospiz und die Wohnungen der Priester wurden wesentlich verschönert; die Zahl der Geistlichen, theils Capläne, theils Convictoristen, ward Jahr um Jahr vermehrt, so daß gegenwärtig über zwanzig Priester in der Anima wohnen, deren wesentliche Aufgabe während ihres zweijährigen Aufenthalts in der Beschäftigung mit vornehmlich canonistischen Studien besteht. Die jährlichen Einkünfte der Anima belaufen sich auf ca. 125,000 Lire, aus welchen die Auslagen für den Gottesdienst bestritten, die Capläne unterhalten und mannigfaltige Almosen an bedürftige Nationale vertheilt werden. Die Pilger finden während drei

Tagen Aufnahme und Verpflegung im Hospiz; hinlängliche Räumlichkeiten werden zur Beherbergung von Bischöfen, wie von einfachen Priestern gegen eine mäßige Bezahlung für Wohnung und Beköstigung bereit gehalten. Für die meisten deutschen und österreichischen Bisthümer werden die Geschäfte, welche dieselben beim heiligen Stuhle haben, durch den Rector und einige Capläne besorgt. — Segensreich wirkt der St. Vincenzverein, der seit einigen Jahren bei der Anima zur Unterstützung der armen in Rom ansässigen Landsleute ins Leben gerufen worden ist und der aus wohlthätigen Beiträgen jährlich über ca. 3500 Lire zu verfügen hat.

Seit drei Jahren ist das Preuckianum, welches ein eigenes Haus in Rom nicht besitzt, in die Anima übergesiedelt. Die jährlichen Einkünfte, aus welchen zwei Studirende unterhalten werden können, belaufen sich auf etwa 4000 Lire. Das Protectoratsrecht, wie die Ernennung hat das Capitel von Ermeland, während die Verwaltung des Vermögens, das theils in Staatsactien, theils in andern Rentenscheinen besteht, in den Händen der preußischen Botschaft liegt. Zwar hat diese in letzter Zeit die Administration dem deutschen Consulat überwiesen; doch muß der jedesmalige Auftrag zur Auszahlung des Gehaltes von der Botschaft erfolgen. Seit dem Ausbruch des Culturkampfes ist auch über diese Stiftung die Sperre verhängt.

Als Annexum der Anima erscheint heute ferner das böhmische Hospiz. Da seit dem Ausbruch der Hussitenkriege Wallfahrer aus den Ländern Carls IV. immer seltener wurden, so fanden mehr und mehr die Polen, welche kein eigenes Pilgerhaus in Rom besaßen, im Hospiz Aufnahme. Pius V. wies im Jahre 1570 die jährliche Summe von 200 Goldgulden auf die Einkünfte der Stiftung an, damit vier Zöglinge böhmischer Abstammung in das Collegium Germanicum Aufnahme fänden, auf welches Böhmen bis dahin keinen Anspruch gehabt hatte.*) Im Jahre 1588 wurden durch Sixtus V. aus der Stiftung jährlich weitere 300 Goldgulden dem Armen-Studentenhause zu Prag zugewendet; was an Einkünften noch übrig blieb, wurde dem Hospiz von St. Maria in Capella zu Beherbergung böhmischer Pilger überwiesen und damit das Hospiz als solches geschlossen. Innocenz X. endlich verschmolz 1654 die Einkünfte beider

*) Doch scheint diese Verfügung bald wieder außer Kraft getreten und den etwa nach Rom kommenden Studirenden Wohnung im Hospiz gegeben worden zu sein. Bis heute sind die Böhmen vom Germanicum ausgeschlossen.

Stiftungen mit denen des großen Pilgerhauses der Trinità. Dabei ist es geblieben bis auf die Gegenwart, wo es Sr. Eminenz dem Cardinal Schwarzenberg im Bunde mit den übrigen Bischöfen Böhmens und Mährens und unter wesentlicher Mithülfe der österreichischen Botschaft gelang, im Jahre 1872 die Einkünfte und liegenden Besitzungen des Hospizes für Böhmen zu revindiciren. Die jährlichen Renten der Stiftung mögen gegen 10,000 Lire betragen, auf welche hin zunächst vier Priester aus den ehemaligen Territorien Carls IV. zur Fortsetzung ihrer Studien, sowie etwaige Pilger von dort Aufnahme und Herberge in der Anima finden.

Das Collegium Germanicum, an dessen Spitze seit 1867 der Rector P. Andreas Steinhuber steht, zählt gegenwärtig 90 Alumnen. Schutzpatron des Hauses ist der selige Canisius, zweiter Schutzpatron der heilige Heinrich, von welchem das Kirchlein des Collegiums einen Arm besitzt, ein Geschenk des Cardinals Reisach. Der Aufenthalt der Zöglinge ist auf sieben Jahre festgestellt, von denen drei den philosophischen, die vier letzten den theologischen Studien gewidmet sind. Das erste Jahr gilt als eine Art Noviziat; am Ende der ersten sechs Monate hat der Alumnus den Eid auf die Constitution abzulegen, wodurch er sich verpflichtet, die Statuten treu zu beobachten, in keinen Orden zu treten und nach Beendigung seiner Studien sofort in die Heimath zurückzukehren. Das Schuljahr beginnt mit achttägigen Exercitien, welche die Zöglinge auf ihrem Landsitze bei San Pastore in der Nähe von Palästrina abhalten; damit schließen zugleich die zweimonatlichen Ferien, die von den Alumnen auf der genannten Villa verlebt werden. Zu ihrer wissenschaftlichen Ausbildung besuchen die Zöglinge die Vorlesungen im Collegium Romanum, wo neun Professoren die philosophischen Fächer, zehn Theologie, drei Kirchenrecht dociren. Dreimal in der Woche finden gemeinschaftliche Repetitionen statt, wobei einer der Alumnen einen zusammenhängenden Vortrag über das in den Vorlesungen Gehörte zu halten und die ihm gemachten Einwendungen zu beantworten und zu widerlegen hat. Außerdem vereinigen sich an jedem Donnerstag die Zöglinge zu einem wissenschaftlichen Kränzchen mit Vorträgen in deutscher Sprache über Dogmatik, Literatur u. s. w.; an den Sonn- und Festtagen aber hat während der Mahlzeit einer der Alumnen eine Predigt zu halten, die nachher einer allseitigen Kritik durch den Professor der geistlichen Beredtsamkeit unterzogen wird. Wie für letztere, so sind auch für Rhetorik, Kirchengesang u. s. w. regelmäßige Vorlesungen

und Uebungen angeordnet; es ist eine bekannte Thatsache, daß in Betreff des würdigen Altardienstes und des echten kirchlichen Gesanges kein anderes Collegium in Rom sich mit dem deutschen messen kann. Mit der geistlichen Leitung der Zöglinge ist ein eigener Spiritual, jetzt P. Wertenberg, betraut, um die jungen Leute zu rechten und würdigen Dienern des Altares auszubilden und sie immer tiefer in den wahren Geist des Priesterthums einzuführen. Ueber der wissenschaftlichen und religiösen Ausbildung wird die Sorge für das körperliche Wohlbefinden der Zöglinge keineswegs außer Acht gelassen. Die jährlichen Einkünfte der Stiftung belaufen sich auf ungefähr 160,000 Lire, zu deren Verwaltung ein eigener Oekonom angestellt ist. Vom Jahre 1848 bis jetzt sind 295 Alumnen in das Haus eingetreten.

Gehen wir nunmehr zu Campo santo über, so wurde die in höchstem Maße nothwendige Restauration der Kirche im Jahre 1871 durch den damaligen Rector begonnen, durch seinen Nachfolger, den Schreiber dieser Blätter, fortgesetzt und vollendet, indem die dazu erforderlichen Mittel theils von der kaiserlichen Familie zu Wien und Prag, theils durch andere Wohlthäter gespendet wurden. Nachdem der Dachstuhl eine neue Construction, die Flur einen Marmorbeleg erhalten hatte, die ehemaligen Fenster in den Seitenschiffen wieder eröffnet und der geschmacklose Zopf, soweit es sich nicht um Denkmäler handelte, entfernt worden war, wurde das Gotteshaus durch zwei junge Künstler, Clausing und Amberg, ausgemalt, während die Restauration von sechs ungemein werthvollen Gemälden einem in diesem Fache bestgerühmten römischen Meister anvertraut wurde. So konnte denn die Kirche am 23. Juni 1873 wiederum feierlich dem Gottesdienst zurückgegeben werden. Der Friedhof hatte kurz vorher neue Stationsbilder nach den Zeichnungen von Overbeck erhalten. Später bekam der Sacramentsaltar ein Marmorrelief der Auferstehung Christi von Achtermann; durch Schenkungen aus der Heimath wurde die Kirche an Paramenten und h. Geräthen wesentlich bereichert. — Das mit der Stiftung verbundene Hospiz zur Aufnahme der Wallfahrer ward in der Folge in mannichfacher Weise verschönert und vergrößert; bei den jährlichen Pilgerzügen, welche aus Deutschland zu den festlichen Ereignissen im Leben Pius IX. nach Rom kamen, war Campo santo der regelmäßige Sammelpunkt für den Besuch des Vatikans, wie der Katakomben. — Um dann der Stiftung einen weiteren Wirkungskreis für die heimathlichen Diöcesen zu eröffnen, rief Pius IX. auf Antrag des Cardinal-Protectors Schwarzenberg und

des derzeitigen Cardinal-Visitators Hohenlohe durch apostolisches Breve vom 21. November 1876 bei der Kirche von Campo santo ein Priester-Collegium ins Leben, dessen Mitglieder sich vor Allem mit Forschungen in der vatikanischen Bibliothek und mit dem Studium der Kirchengeschichte, sowie der Katakomben beschäftigen sollten. Durch Gründung von zwei Pius-Caplaneien, deren eine von der Diöcese Paderborn gestiftet worden ist, sowie durch reiche Gaben, die von allen Seiten, zumal aus der Diöcese Münster, zuflossen, wurde es jährlich sieben Caplänen in Campo santo möglich gemacht, sich weiteren Studien in der ewigen Stadt zu widmen. Das junge Collegium fand in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen nicht wenig Anregung durch Gelehrte aus der Heimath, die auf einige Monate Wohnung im Hospiz nahmen, sowie durch zahlreiche Priester aus den heimischen Diöcesen, welche als Pilger gastliche Aufnahme im Hause fanden. Der Fortbestand und die Entwicklung des jungen Priestercollegiums, dessen segensreiche Bedeutung von den Bischöfen der Heimath einmüthig anerkannt worden, beruht vorläufig wesentlich auf der Unterstützung fernerer Wohlthäter in der Heimath. Denn die Einkünfte der Anstalt selbst belaufen sich auf nur 20 bis 25,000 Lire, aus welchen die Kosten für den Gottesdienst und für das Pilgerhaus bestritten und eine bedeutende Summe stiftungsmäßiger Unterstützungen an die bedürftigen Landsleute gedeckt werden müssen, so daß die jährlichen Ueberschüsse für das Priester-Collegium nur sehr unbedeutend sind.

Die mit Campo santo vereinigte Stiftung von St. Elisabeth wurde für die nationalen Interessen fruchtbringender gemacht dadurch, daß bei ihr im Jahre 1870 der deutsche katholische Lese-Verein ins Leben gerufen wurde, dessen segensreiche Wirksamkeit, zumal in den Tagen der Pilgerzüge, allgemein anerkannt ist.*) — Zwei Jahre nach Gründung des Lese-Vereins siedelte auch der Gesellen-Verein nach St. Elisabeth über, da er bisher sich mit einem be-

*) Seit einiger Zeit geht derselbe mit dem Plane um, ein eigenes Vereinshaus zu bauen, welches der gesellige Mittelpunkt für die in der ewigen Stadt ansässigen deutschen Katholiken, wie der Sammelort für die nach Rom kommenden Landsleute sein soll. Die Ausführung des ohne Zweifel höchst nützlichen Unternehmens hängt wesentlich von der Hülfe und Förderung ab, welche dasselbe in der Heimath finden wird. Die einleitenden Schritte sind bereits gethan; Papst Leo XIII. hat dem Werke seinen apostolischen Segen verliehen; es begreift sich aber, daß ein solches Unternehmen nur mit äußerster Umsicht fortgeführt werden kann.

scheidenen Raume in der Anima hatte begnügen müssen. Ist auch die Durchschnittszahl der diesem Verein angehörigen Gesellen in Rom selbst eine geringe, so beruht der Segen und die Bedeutung desselben wesentlich darauf, den zahlreichen Handwerksburschen, die aus den heimischen Vereinen nach Italien wandern, eine Zufluchtsstätte zu bieten und ihnen in dem fremden Lande möglichst in allen Beziehungen behülflich zu sein. Der Präses des Vereins ist gewöhnlich einer der Capläne des Campo santo. — Im Jahre 1878 wurde für beide Vereine ein anderweitiges, wenngleich provisorisches Unterkommen in der Anima gefunden, um nunmehr in St. Elisabeth das Spital für erkrankte Landsleute, unter Leitung der Kreuzschwestern, einzurichten. Denn obschon die römischen Spitäler ohne Unterschied der Nationalität und Religion alle Leidenden aufnehmen und insbesondere auch betreffs der Seelsorge für die der italienischen Sprache nicht mächtigen Kranken vorgesehen ist, so liegt es doch auf der Hand, wie überaus wohl es dem Armen auf seinem Schmerzenslager thut, wenn ein Arzt und eine barmherzige Schwester ihm zur Seite stehen, denen er in seiner Muttersprache seine Leiden, seine Wünsche aussprechen kann. So ist denn das bereits seit dreißig Jahren geplante deutsche Spital endlich fertiggestellt worden.

Damit hätten wir in aller Kürze dem Leser ein Bild unserer nationalen Niederlassung und ihrer Stiftungen älterer und neuerer Zeit vorgelegt. Es sind nur einige wenige Notizen, herausgenommen aus dem reichen Material, an welchem wir seit Jahren für eine ausführliche Geschichte dieser Stiftungen sammeln. Die des böhmischen Hospizes ist bereits 1873 erschienen; die des Campo santo, über 400 Seiten Manuscript, ist nahezu druckfertig.

Wir glauben nicht zu irren, wenn wir annehmen, daß man in der Heimath überrascht sein wird über die Menge und Bedeutung unserer nationalen Schöpfungen in Rom, von denen bisher nur die eine oder andere, und kaum mehr als dem Namen nach bekannt war. Nun, wie wir Deutsche, so haben alle anderen Völker ähnliche und zum Theil noch großartigere Stiftungen in dieser Stadt, die sich gerade dadurch, wie keine andere, als der kirchlich internationale Mittelpunkt für die ganze christliche Welt ausweist. Dazu kommt dann aber noch eine Fülle der mannichfachsten und segensreichsten Anstalten, welche zumal die Päpste von Jahrhundert zu Jahrhundert daselbst geschaffen haben, für Pflege der Wissenschaften und Künste, für Unterstützung der Armen, Hülfsbedürftigen und Kranken, für Werke der

Nächstenliebe jeglicher Art, Anstalten, von denen bei weitem die wenigsten ausschließlich für die Bevölkerung der Stadt und ihrer Umgebung bestimmt sind. So erscheint Rom, die Hauptstadt der Christenheit, zugleich auch als Repräsentantin jener göttlichen Liebe, die in Christus Mensch wurde, die unsterblich fortlebt in seiner h. Kirche, jener Liebe, die alle Seiten, alle Beziehungen des Menschen und des menschlichen Lebens berücksichtigt und umfaßt, die unerschöpflich reich für Alle ist, für Klein und Groß, Ungebildete und Gelehrte, Bettler und Fürsten. Dieser ganz eigenartige Charakter Roms ist von Freund und Feind widerspruchslos anerkannt. Dadurch ist Rom zur großen internationalen Weltherberge geworden, wo Allen Alles gehört, die Kirchen, die Spitäler, die Museen, die Bibliotheken, die Villen, die Ruinen; wo Jeder daheim ist; wo vor Allem der Sohn der katholischen Kirche sich in seinem Mutterhause fühlt; von wo Niemand scheiden kann, ohne ein Stück seines Herzens zurückzulassen, das ihn mit stetem Sehnen heimzieht nach der Siebenhügelstadt, nach dem ewigen, dem einzigen Rom.

Druck von Mahlau & Waldschmidt. Frankfurt a. M.

Ueber Roman und Romanenlectüre.*)

Von **Heinrich Bone.**

An den Namen Roman hat sich mir — um gleich meinen persönlichen Standpunkt hier vorzukehren — heutzutage ein völliges Räthsel geknüpft. Es gab eine Zeit — und die wird wohl noch bei gar Vielen in Erinnerung sein — wo es vom religiösen Standpunkte gewissermaßen zu dem sogenannten Beichtspiegel gehörte, ob man einen Roman gelesen. Und heutzutage? Ja, da gibt es kaum noch eine tägliche Zeitung, kaum noch einen specifisch christlichen, geschweige anderartigen Hauskalender, wo nicht vor allem dafür gesorgt wird, einen Roman, einen spannenden Roman zu liefern, oder im voraus zur Empfehlung ankündigen zu können. Zu welcher Ehre, jedenfalls zu welcher Unschuld erscheint da der Name Roman emporgestiegen! Hat man etwa früher unverständig oder ungerecht gehandelt gegen die Romane? Oder ist vielleicht ein völliger Umschwung mit ihnen vorgegangen und etwas ganz Neues daraus geworden?

Ohne Zweifel wird der Inhalt oder die Tendenz bei denjenigen Romanen, die sich specifisch zum Sittlichen, zum Christlichen bekennen wollen, auch etwas oder vielmehr sehr viel Derartiges mit sich führen, was jenen dunklen Gewissensschleier weiß färben soll; aber es

*) Das vorstehende Thema hat der Verfasser bereits früher in mündlichem Vortrage behandelt, zu welchem Zwecke es von dem betreffenden Comité als besonders zeitgemäß bezeichnet worden war. Unter derselben Bezeichnung wurde auch von der Redaction der Broschüren die Besprechung des Gegenstandes zur Veröffentlichung gewünscht. Ich war im Zweifel, ob ich nunmehr die erweiterte Form einer eigentlichen Abhandlung wählen solle, oder ob ich mich wesentlich an die frühere Form eines Vortrages halten dürfe. Ich habe das Letztere vorgezogen, weil dadurch einerseits der für eine Broschüre gemessene Raum nicht überschritten wird und anderseits eine belebtere, freiere Ausdrucksweise gestattet und manches Individuelle motivirt und entschuldigt bleibt.

ist solche Veränderung doch nicht so neu und maßgebend gewesen, daß auch ein neuer Name dafür und daraus erwachsen wäre. Also wird auch wohl von Geist und Haltung ein gut Theil geblieben sein. Und das scheint man auch allgemein mit augenfälliger Gewißheit herausgefühlt zu haben. Denn trotz der Ehren und Würden, die dem Namen Roman eingeräumt worden, will's immer noch nicht aus der Welt, daß man nicht gerne von Jemand sagt oder hört: „er oder sie liest Romane, liest gerne Romane, liest viele Romane, ist ein Romanleser oder eine Romanleserin." Für Schüler oder Schülerinnen würde das jedenfalls nicht als gutes Zeugniß aufgenommen werden und für Erwachsene schwerlich als Empfehlung in Haus und Stand hinein gelten. Ja selbst die Verfasser von Romanen werden sich wohl nicht gerne in Gesellschaften oder bei vorkommenden Gelegenheiten mit der Bezeichnung „Romanschreiber" vorstellen lassen. Und so hat man auch von derjenigen Seite, von welcher unser Thema als besonders zeitgemäß bezeichnet und in Anspruch genommen wurde, gewiß nicht die Erwartung damit verbunden, daß ich Romane und Romanenlectüre als preiswürdig auf den Leuchter stellen, sondern vielmehr eine Leuchte heranbringen würde, um den Gegenstand in vollem Lichte zu beschauen und das Bedenkliche oder Gefährliche desselben in ernste Erwägung zu ziehen. Denn nicht wegen Mangels an Romanen, sondern wegen Ueberwucherung derselben wird es zeitgemäß sein, zu fragen, ob nicht gerade die Ueberwucherung zugleich auf einen dem ganzen Gewächse innewohnenden Charakter von Unkraut hindeute, da ja das wahrhaft Gute nicht leicht zu überwuchern pflegt.

Darum gehe ich aber auch noch weiter und sage, daß es nicht meine Absicht sein kann, über das Verderbliche der eigentlich schlechten, mit sittlicher Fäulniß und Frevelhaftigkeit behafteten Romane zu sprechen, worüber schon so oft und so Vieles gesagt und geschrieben worden, daß es unwürdig wäre, wenn ich hier von solchen Dingen reden wollte, die schon durch sich selbst vor dem sittlichen Lebensernste als gebrandmarkt dastehen; sondern in einer engeren Umgränzung und in näherer Beziehung zu den Intentionen, die der ganzen Veranstaltung unseres Broschürencyclus zu Grunde liegen, könnte ich dem Thema die schärfere Fassung geben: „Ueber das Charakteristische des Romans als eigentlichen Literaturzweiges, und über das Bedenkliche oder auch Gefährliche der Romanenlectüre selbst bei den anscheinend religiös-sittlichen Romanen." Immerhin also werde ich, selbst nach Ausscheidung des eigentlich Sittlichschlechten, die Rolle eines An-

klägers übernehmen. Aber man wolle in meinen Anklagen gewissermaßen eine literarische Amtlichkeit, eine Art von literarischer Staatsprocuratur erblicken, wobei es also vor Allem darauf ankommt, die höchsten Principien der literarischen Gesetzlichkeit zur Grundlage zu nehmen und als Maßstab anzulegen. Nur so werde ich geschützt sein gegen eine Auffassung, als wenn ich doch wohl Manches mit zu großer Schärfe vor Gericht zöge. Weiß ich ja gewiß zu würdigen, daß einerseits die Romanenliteratur eine Fülle von Geist und Darstellung mit sich führt, ja daß es wohl kaum einen namhaften Roman gibt, in welchem nicht glänzende Partieen und höchst preiswürdige Ideen vorkommen — wie würden solche Bücher sonst zu Ruf gelangen? — und daß anderseits ein Gebiet von Romanen aufgekommen ist, das wenigstens aus edelster, ja religiös-sittlicher Absicht angebauet wird. Kurz mit der ganzen Richtung unserer Darlegungen soll nicht auf die einzelnen, concret vorliegenden Romane, und gewiß am allerwenigsten auf Persönlichkeiten gezielt sein, sondern nur Charakteristisches, allen mehr oder minder Gemeinsames soll ins Auge gefaßt werden, und zwar zunächst solchen Lesern gegenüber, wie sie überhaupt der Geist der Broschüren als seine befreundeten in Aussicht nimmt.

Nach dieser einleitenden Verständigung würde nun zunächst Rede sein können von dem Begriffe eines Romans, von seinem Ursprunge und seiner Geschichte, seinen verschiedenen Arten und Formen, und was sonst über dergleichen Artikel in Literaturgeschichte und Poetik zur Sprache kommt. Das würde aber einerseits zu weit führen und anderseits nicht zu demjenigen Standpunkte gehören, den die gezeichnete Aufgabe in Anspruch nimmt; das Charakteristische selbst aber, der eigentliche Romanengeist, den wir meinen und dem wir entgegentreten, wird sich im Verlaufe unserer Darlegung klar genug herausstellen. Daher gleichsam zum Ueberfluß nur einige wenige historische Bemerkungen.

Der Name Roman knüpft sich an die Ausbildung der romanischen Volkssprache in Frankreich, also an das Altfranzösische, welches aus dem mündlichen Plattrömisch, oder auch Plattlatein der römischen dort-stationirten Legionen hervorging. Die Schriftsprache der eigentlichen Literatur in Gallien hatte sich in der lateinischen Sprache fortgesetzt. Im 12. Jahrhundert waren es besonders die

Provençaliſchen Troubadours und nordfranzöſiſchen Trouveres, welche in der allmählich emporgekommenen romaniſchen Volksſprache ihre Lieder und Erzählungen vortrugen; und ſolche Erzählungen, dichteriſche wie proſaiſche, erhielten den Namen fabulae Romanenses, Romane, Romanzen. Es waren meiſt Erzählungen oder vielmehr Sagen von Ritterabenteuern, zum Theil aus dichteriſchen Darſtellungen in proſaiſche aufgelöſt. Von Frankreich aus verbreiteten ſich ſolche Rittergeſchichten auch nach den benachbarten Ländern. In Deutſchland empfingen ſie durch die ritterliche Kunſtpoeſie eine höhere poetiſche, kunſtvoll gegliederte epiſche Geſtaltung, die ſich dann ſpäter, beſonders im 15. Jahrhundert, wieder in Proſa zerſetzte, woraus die ſogenannten alten Volksbücher hervorgegangen. Neben den Rittergeſchichten gab es dann auch allerlei Volksthümliches von Schelmen und luſtigen Brüdern. Doch alles das bewahrte weſentlich den Charakter von eigentlichen Sagen, von überlieferten Geſchichten, wunderbaren Märchen, unterhaltenden Hiſtörchen, Späſſen und Schelmereien, Satiren und Moralien, wie es ſich friſch und frei im Munde des Volkes umhertrug, allmählich aber, beſonders nach Erfindung der Buchdruckerei, immer mehr als eigentlich literariſcher Stoff verwerthet wurde. Dem Charakter nach haben ſolche Erzählungen, die ja bei jedem Volke ihre volle Berechtigung in ſich tragen, wenig gemein mit dem, was man heutzutage in engerem Sinne Roman, oder auch bei einiger Modification Novelle nennt. Die Anfänge des eigentlichen Romans fallen erſt in das 15. Jahrhundert, und zwar hauptſächlich in Frankreich, wo vorzugsweiſe Damen ſich mit Abfaſſung von Romanen beſchäftigten, die ja auch heutzutage in dieſer Branche ihre Feder zu bewegen wiſſen. Auch in Deutſchland fanden ſie um dieſe Zeit alsbald ihre Verbreitung, gewannen aber ihre charakteriſtiſche Form erſt im 18. Jahrhundert, zumal nachdem einzelne Engländer (wie Richardſon) ihre Meiſterhand darangelegt hatten. Es lag in der Natur der freien Phantaſie, ſolchen Darſtellungen Reiz und Spannung zu geben, und immerhin mochten Anfangs auch ehrenwerthe Tendenzen damit in Verbindung treten. In welche Kloaken aber zuletzt der Roman mit ſeiner ungebundenen Freiheit hinabgeſtiegen und was für ein Fabriksartikel er geworden, zumal in Frankreich, und mit raſch anwachſender Ueberfluthung auch in Deutſchland, iſt bekannt. Doch nach ſolchen ſich ſelbſt brandmarkenden Seiten hin haben wir hier, wie bereits geſagt, unſere Blicke nicht zu richten. Genug, der Roman als ſolcher hat ſich ein ſelbſtſtändiges Gebiet der ſogenannten „ſchönen Literatur“ erobert, hat

ſich das Wappen der Poeſie angeeignet und ſich als vollberechtigtes Kind der epiſchen Muſe betrachtet, und hat ſeine Herrſchaft ſtofflich, formal und tendenziös nach den verſchiedenſten Seiten hin erweitert. Gibt es ja außer den alten Ritter-, Räuber- und Liebesromanen auch hiſtoriſche Romane, Reiſe- und Seeromane, ethnographiſche, politiſche, religiöſe, philoſophiſche, ſatiriſche, komiſche und Kunſt-Romane. Und welche Fluthen alljährlich von neuen Romanen und Novellen! Wie großartig ſtrömen da die Quellen der „ſchönen Literatur!" Ja, ſchöne Literatur! Mit dieſem Worte iſt es Zeit, einen höheren Schwung zu nehmen und einzutreten in die eigentliche Aufgabe, die uns vorliegt.

Verſetzen wir uns im Geiſte auf eine hohe literariſche Bergſpitze, von wo wir die Ausſicht hätten auf die geſammte Literatur aller Völker und Zeiten, rings um uns ausgebreitet wie die Länder, denen ſie angehören: ſo wird dieſes große literariſche Panorama ſofort zwei weſentlich verſchiedene Elemente hervortreten laſſen, das Element der Proſa und das Element der Poeſie. Ich will verharren in dieſem gewählten Bilde, und darf dann ſagen: es werden vor uns liegen weite fruchtbedeckte Landſchaften, die da angebauet ſind von den Werken des eigentlichen Wiſſens, des tiefgehenden Denkens und des eindringenden Wollens, mit dem ſtrebſamen Fleiße und der beſonnenen Abſicht der Proſa, nach ihren drei verſchiedenen Haupt-Formen und Stoffen: Werke von Hiſtorikern, Philoſophen (ich meine natürlich im weiteren Sinne) und Rednern. Zwiſchen dieſem angebauten Erdreich werden aber auch entgegenſchimmern die freien beweglichen Waſſer der Poeſie, dort als mächtige Ströme, an denen die Völker ſich ſammeln, hier als verborgene Waldbächlein, die nur dem Hirtenknaben bekannt ſind; aber ob Strom oder Bach, immer mit dem Lichtglanze ſeines eigenthümlichen Elementes, immer hervorſprudelnd aus heiligem Quell der Tiefe, den der Menſch mit allem Fleiß und Sinnen nicht ſchaffen kann. Ja, wie Land und Waſſer ſcheidet ſich Proſa und Poeſie. Wo die Proſa inneres Leben in ſich tragen ſoll, wo ſie eigentlich darſtellen und in das Gebiet des Schönen eintreten will, da iſt ſie allerdings innerlich von dem belebenden Elemente der Poeſie durchdrungen, wie fruchtbares Erdreich von dem Elemente des Waſſers; aber zur Poeſie Proſa geſchüttet macht trübe und unerquicklich, wie wenn Erdſtoff in klares Waſſer ſich mengt.

Doch, verlaſſen wir die Bildlichkeit; genug, die Geſammtliteratur aller Völker von Anbeginn zerfällt in die zwei Elemente der Proſa und Poeſie. Das Weſen der Proſa iſt Wahrheit und Wirklichkeit. Wer im gewöhnlichen Umgange des Lebens ſeinen Mund öffnet, um uns durch die Sprache etwas mitzutheilen, von dem erwarten und verlangen wir, daß er uns Wahrheit gibt. Das iſt der ebenſo natürliche als heilige Beruf der ſprachlichen Mittheilung; das iſt die Aufgabe der Proſa, als der natürlichen Sprachform für den gegenſeitigen Verkehr. Um dieſes Princips der Wahrheit willen hat der Proſaiker als ſolcher nicht das Recht, von Jemand zu ſagen: „er dachte“ dieſes und jenes, „er fühlte“ ſo und ſo, wenn dieſe Wörter nicht ſo viel bedeuten ſollen, als: ſein Handeln und ſeine Mienen ließen ſolche Gedanken, ſolche Bewegungen ſeines Herzens muthmaßen. Denn ins Innere des Menſchen ſteigt kein menſchliches Auge ohne die Gefahr, ungerecht und unwahr zu werden. Wo die Bibel in ihren hiſtoriſchen Büchern das Denken und Empfinden der Perſonen enthüllet, was ſelten geſchieht, da knüpft es ſich an unmittelbare Aeußerungsweiſe derſelben, oder ſie genießt weſentlich des übernatürlichen Lichtes, vor welchem auch das Innerſte des Menſchen offen liegt. Im Uebrigen, wie gemeſſen ſchreitet das heilige Buch voran mit Aneinanderreihung von Thatſache an Thatſache, und wie treu der menſchlichen Wahrhaftigkeit läßt es die Perſonen ſich ſelber ausſprechen, ſtatt von ihnen zu berichten, was ſie fühlten und dachten.

Die Poeſie aber erſchließt das Reich der Dichtung, das Reich der Ideale, im Stoffe wie in der Form. Nicht als könnte ſie mit ihren eigenthümlichen Formen nicht auch an Wahrheit und Wirklichkeit ſich anſchließen; im Gegentheil, ſie thut das gerade am liebſten, hat es immer gethan, wo ſie in ihrer Kraft und Blüthe war. Nicht materielle Dichtung, nicht phantaſtiſche Erfindung von Perſonen und Begebenheiten meine ich, wenn ich der Poeſie das Reich der Dichtung als ihr Eigenthum zuſpreche; aber ihr Auge ſchauet im Lichte einer anderen Sonne, das ſich in anderen Farben bricht, und darum malet ihre Hand andere Geſtalten mit anderen Farben, als die handgreifliche Wirklichkeit ſie erkennen läßt, und es iſt zwar immer wieder die allherrſchende Wahrheit, aber eine andere Wahrheit, die den Geſtalten der Poeſie, als die, welche den Geſtalten der Wirklichkeit Weſen und Werth gibt. In demſelben Grade aber, wie der Inhalt, ſo verſetzt auch die Form der Poeſie ins Reich des Ideals, ins Reich der

Dichtung; oder vielmehr, wie die Poesie sich ein besonderes, ihr eigenes Reich der Wahrheit herausnimmt und darin gleichsam mit Machtvollkommenheit schaltet, so hält sie zugleich fest am Princip der Gerechtigkeit und legt sich selber Beschränkung auf; schmiedet sich selbst eine Fessel durch die Form und zügelt ihre Freiheit; sie bindet sich durch Versmaß und Rhythmus, durch sprachlichen Ausdruck und kunstvolle Gestaltung. Es hat noch keine Poesie, bei keinem Volke, gegeben, die nicht eine gebundene Form an sich trägt, sei es Vers oder Reim, Zahl oder Maß, Buchstaben- oder Satz-Parallelismus. Nur wenige Worte, nur der ersten Zeilen bedarf es, um sofort zu vernehmen: hier bewegen wir uns in einer anderen Welt, in dem Elemente der Poesie; hier werden wir von einer Strömung gefaßt, die ihren besonderen Gang hat, die uns trägt auf ihren Wellen, wie der Strom, der in seinem festen Bette, und doch so frei die Ebene durchwallet.

Vielleicht hat's geschienen, als wenn ich doch gar zu weit für unser Thema ausholen wollte; aber es ist mir gerade darum zu thun, zunächst eine einzige, einheitliche Idee zu Grunde zu legen, um, bei der vorgeschriebenen Kürze möglichst zu concentriren. Und das Gesagte genügt schon als Maßstab, um damit an den Roman und seines Gleichen heranzutreten. Der Roman nimmt alle Freiheit der Poesie in Anspruch, ohne sich deren Gesetzen und Beschränkungen in Form und Gehalt zu unterwerfen. Treffend sagt Schiller, wo er einmal vom Roman redet: „Die Freiheit des Dichters wird eine blos verächtliche Licenz, sobald sie nicht aus dem Höchsten und Edelsten, was den Dichter ausmacht, kann abgeleitet werden." Die wahre Prosa ist gebunden durch den Stoff, durch die Thatsache und den Gedanken; ihre Aufgabe ist, dem Stoffe gehorsam zu sein, ihm zu dienen mit Wahrheit und Klarheit; die echte Poesie bindet sich freiwillig durch strenggesetzliche Form und schöne Sitte; sie ist eine Republik im idealsten Sinne; der Roman aber und seines Gleichen ist wie eine Republik, worin die edle Gesetzlichkeit und der hohe, sich selbst beherrschende Sinn fehlt; und da weiß Jeder, wie bald die Freiheit zu Formlosigkeit und Ausgelassenheit hinüberführt, bis hinab zur Verwilderung und Schamlosigkeit. Vergleichen wir die gebundene Form der Poesie, Versmaß und was sonst ihr eigenthümlich ist, nur einer Kleidung, einer gesetzlichen Standeskleidung, sei es eine militärische oder auch clericale, — wer weiß nicht, welch eine Gewalt

in solch einem Anzuge besteht, nicht etwa blos in der Wirkung nach außen, sondern wie auch da die gesetzliche Gebundenheit der Form den Träger selbst bindet, ihn immer wieder mahnet und hält, um nicht abzugleiten in Unwürdiges und Entehrendes. Darum — schon allein das Gewand des Romans genügt, um ihm vom Standpunkte der Poesie aus zu sagen: „Hinweg mit dir, du hast nicht das hochzeitliche Kleid der Poesie an, zu der du dich gesellst.“ Und das haben diejenigen Völker gesagt, die wir als Muster der sprachlichen Darstellung und literarischen Erzeugnisse verehren, haben die classischen Völker des Alterthums — nicht etwa gesagt, dazu war nicht einmal Veranlassung — sondern thatsächlich bewährt in den Zeiten ihrer geistigen Kraft und Blüthe. Denn da heißt es: entweder Prosa, mit Wahrheit der Thatsache, mit Klarheit der Belehrung, und mit Energie der Ueberredung (also im Historischen, Didaktischen, Oratorischen), oder Poesie mit ihrem freien Schwunge, aber auch mit dem Zügel der gebundenen Form. Nichts wußten die Griechen, nichts die Römer von dem Gewächs, das wir Roman nennen. Erst im 4. Jahrhundert nach Christus, zu Theodosius' Zeiten, kommen in griechischer Sprache prosaische Erzählungen von Liebesabenteuern vor, die man gelegentlich beim Artikel Roman, also in Wahrheit eben nicht zu seiner Ehre, literarhistorisch in Erwähnung zieht; und von Seiten römischer Schriftsteller weiß man zu diesem Zwecke gewöhnlich nur die Geschichte des goldenen Esels von dem lateinisch und griechisch schreibenden Afrikaner Appulejus (im 2. Jahrhundert) anzuführen, die sich aber nur mit allerlei wunderlichen Verwandlungen beschäftigt, wie auch der Verfasser sein Leben in unstäten Wanderungen und abenteuerlichen Mysterien herumgetrieben hatte.

Und wesentlich nicht anders wie bei den Griechen und Römern stehen auch bei andern Völkern, namentlich auch bei den Deutschen in der mittelalterlichen Blüthezeit, die wahren Träger und Vertreter der höheren Literatur da. Scheinbare Abweichungen, sowie die einfache Erscheinung, daß große Geister auch in der Form eines Romans ihre Größe bethätigen, wie umgekehrt Unberufene und Ungeweihete sich mit den Formen der Poesie, etwa nur mit Vers und Reim, umhängen, brauche ich kaum anzudeuten; die Sache selbst liegt in den maßgebenden Werken der Literaturen zu offen vor Augen. Ein Schiller, der gelegentlich den Romanschreiber „nur einen Halbbruder des Dichters“ nennt, konnte seinen begonnenen Geisterseher nicht zu Ende führen, und ein Goethe durfte seine Nachahmer — denn Nachahmer in der

Kunſt verſtehen gewöhnlich am wenigſten den tieferen Sinn des Meiſters — gewiſſermaßen ihrem eigenen Selbſtgericht überlaſſen. Und wenn wir abſehen von dem eben nicht ſehr erbaulichen Vorſpiel im franzöſiſchen Mittelalter und von jener Operation, daß man große Dichterwerke in Proſa auflöſete und aus dem Gebiete der idealen Kunſt zu bloßen Hiſtörchen für die große Maſſe herabzog, was ja immerhin ſeine Berechtigung haben mag, ſo iſt bereits darauf hingewieſen, daß das Unweſen der eigentlichen Romanenliteratur erſt ſeit der Periode der neueren Zeit datirt, zumal ſeit der Fortſchritt der Buchdruckerei es möglich gemacht, daß die Literatur ſich nicht mehr aus eigentlichen Werken aufbaut, ſondern, wenn auch nur als Spiel der flüchtigen Zeit, alles in ſich aufnimmt, was in Buchſtaben und Preſſe gebracht werden kann. Und was iſt dann leichter — falls man überhaupt zu ſchriftlichen Darſtellungen befähigt iſt —, als ins Weite und Breite eine Erzählung zu dehnen, ſelbſt mit pikanten Spannungen und Verwickelungen? Es bedarf nur der Routine. Von jedem Spaziergang, jedem Beſuche, erſt recht von jeder Reiſe bringt der Novelliſt Ladungen von Stoff mit ſich, ſo daß man ſich ſcheuen möchte, mit einem ſolchen an Einem Tiſche zu ſitzen, um nicht ſeinem Guſto zu beliebiger Unterlage zu dienen.

Man denke ſich, Jemand wolle Goethe's Hermann und Dorothea, nicht etwa in eine einfache proſaiſche Erzählung umkleiden, ſondern in einen modernen Roman umwandeln, was für ein Ballaſt von Nebendingen, von Scenen und Scenchen, Schilderungen und Epiſoden würde da herangeſchleppt werden können, um ein zweibändiges Romanwerk zu Tage zu fördern. Umgekehrt aber, man gebe dem Verfaſſer eines zweibändigen Romans, inſofern er glaubt, den Dichtergeiſt in ſich zu tragen, einmal auf, ſeinen Stoff in Verſe zu bringen, in ein Epos zu verwandeln! Wie wird da zuſammengekehrt, geſäubert, geſiebt und geſichtet werden müſſen! wie wird da alles umgeſchmolzen werden müſſen, ſchon allein um der Sprache willen, die der Rhythmus verlangt! Und was dann endlich zu Tage kommt, in den meiſten Fällen, glaube ich, wird es keinen Leſer mehr finden, gleich als wenn das Versmaß, das doch ſeinem Berufe nach die ſchöne Muſik der Sprache ſein ſoll, nunmehr zu einem Abſchreckungsmittel geworden wäre. Davon wiſſen die Verleger zu ſprechen. Denn ſo tief ſind wir allerdings vielfach geſunken, daß man ſich fürchtet vor der Lectüre von Verſen, erſt recht, wenn ſie etwa, wie eine Klopſtock'ſche Ode, zugleich überdacht ſein wollen. Freilich wird der tiefere Grund

in dem Mangel an echter Poesie liegen; das ist aber gerade eine Bestätigung des Gesagten, daß Scheinpoesie in sich selbst erstickt, ohne Leser zu finden und Wirkung zu üben, während Romane schon allein wegen des materiellen Inhalts und Verlaufes, man kann sagen verschlungen werden. Und was sind denn das für Größen, welche jetzt zumeist die sogenannte Unterhaltungslectüre beherrschen, die da mit Romanen und Novellen heranschwimmen und stätige Ablagerungen halten?

„Vor die Tugend haben — nach altem Spruche — die Götter den Schweiß gestellt." Nicht anders ist es mit der Kunst. Was keine Kraft und keine Anstrengung der Kraft gekostet, darin verbirgt sich irgendwo der Wurm der Unwürdigkeit. Man überzeuge sich, wie die wahren Größen unserer Literatur gearbeitet und gefeilt haben; wie ein Klopstock fünfundzwanzig Jahre für seinen Messias brauchte; welche Studien und Correspondenzen ein Schiller (man lese blos seinen Briefwechsel mit Körner) für eine einzige Ballade verwendete, und frage sich dann, ob es nicht ein Hohn für die Leser ist, wenn ein Literat vielleicht während seines körperlichen Frühstücks tagtäglich ihnen ein Feuilleton-Frühstück für den folgenden Morgen bereitet. Nun ja, es findet schon Leser, wenigstens für langweilige Stunden Aber nichts entspricht sich auch so sehr, als Roman und Langeweile; sie tractiren sich gegenseitig und eines lebt vom andern. Ich wiederhole dabei gerne, daß wahre Größen in jeder Form sich geltend erhalten und daß manche, in Wahrheit mehr didaktische als erzählende Werke durch Form und Name eines Romans noch nicht zu dem Roman als solchem gehören, wie solche Schriftsteller auch nicht leicht zu eigentlichen Romanschreibern werden, sondern es meist bei dem einen oder dem anderen Werke bewenden lassen, worin sie gewissermaßen ein Gesammtbild ihres eigenen Seins und Denkens niederlegen. Hier tritt mir der gewaltige Goethe vor Augen, dessen Meisterschaft sich auch im Roman bewährt hat. Aber ich sage dabei: seine Romane, so verfänglich und bedenklich sie für die Lectüre sein mögen, sind keine Romane in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes. Sie liegen nicht als Ereigniß, Handlung, Entfaltung außerhalb seiner Persönlichkeit, sondern sie liegen in ihm selbst; es sind seine eigenen inneren und äußeren Erlebnisse, Affecte, Verirrungen, Leidenschaften, Kämpfe, Herzens- und Seelenzustände; Verhältnisse zu Andern, wirkliche oder leichtmögliche, keimende und gereifte, bleibende und zerrissene; und nicht minder geistige Erwerbnisse, gewonnene Ansichten, Grundsätze,

Ueberzeugungen und Zweifel, also eigentlich immer getragen von innerer subjectiver Wahrheit, wie er ja auch von seinem ersten Roman „Werthers Leiden" selber aussagt, daß er durch die Abfassung desselben nur ähnliche Zustände von sich selbst habe abschütteln wollen. Der eigentliche Romanschreiber aber sucht nach einem entsprechenden, ganz außer ihm liegenden Stoff und verarbeitet ihn als solchen gewissermaßen kaltblütig nach Maßgabe seiner Phantasie und seiner Intentionen; und da tritt denn bei wachsender Fertigkeit und Schreiblust zuletzt leicht dasjenige ein, was man fabriksmäßig nennt, zumal wenn das Schreiben sich als ergiebige Erwerbsquelle erweiset.

Und nun das Bedenkliche und Verderbliche der Romanenliteratur und Romanenlectüre. Ich spreche nicht von solchen Romanen, die schon durch Inhalt und Tendenz dem Unsittlichen und Unreinen Vorschub leisten, obgleich man wirklich daran zumeist denkt, wenn von Verderblichkeit der Romanenlectüre die Rede ist; denn es ist, wie nicht anders zu erwarten war, frühzeitig dahin gekommen, daß das in der Form Verkehrte auch bösen Stoff erzeugte, daß in der gesetzlosen Republik des Romans auch Sittenloses und Schamloses aufwucherte, so daß es vielfach wie eine Oase in der Wüste anzusehen ist, wenn einmal von einem Roman gesagt werden kann: darin ist nichts Anstößiges, nichts Unlauteres; der kann, was den Inhalt angeht, unbedenklich gelesen werden. Aber von dergleichen Dingen, deren sittlicher Unwerth sich selbst richtet, spreche ich hier nicht; ich spreche zunächst von dem Bedenklichen und in mancher Beziehung geradezu Verderblichen, das die Romane als solche, durch ihren Charakter und ihre Form in sich tragen, selbst wenn sie in ihrer Tendenz und ihrem Gesammtinhalt sogar für die Religion, für die Tugend auftreten.

Der Romanencharakter, der Romanengeist, den ich meine und der im Folgenden sich noch klarer herausstellen wird, kann auch in die scheinbar unschuldigsten Erzählungen hinüberspielen, macht sich oft nur in einzelnen Situationen, Gesprächen und Spannungen geltend, während das Ganze eines Buches als preiswürdiges Meisterstück der Erzählung, ja als Werk der genauesten historischen oder auch psychologischen Wahrheit dasteht. Sollte ich solche Werke namhaft machen, so würde ich selbst die bekannte, gewiß in ihrem Wesentlichen mit Recht gefeierte „Fabiola" in ihrer zweiten Hälfte nicht ganz frei sprechen von solchem Anhauch, wie schon in der ersten Hälfte das Verlassen des chronologischen Bodens für historische Personen mehr als bedenklich erscheint, ja in Wahrheit zu bedauern ist. Und sollte

Jemand an die unantaſtbaren „Verlobten“, den herrlichen Roman von Manzoni, denken, ſo weiß ich zwar nicht mehr, von wem, aber ich glaube, aus zuverläſſigſter Quelle vernommen zu haben, daß Manzoni über die Abfaſſung dieſes Romans ſich ſpäter ſelbſt bedenklich geäußert habe. Doch, wie geſagt, ich will mich an beſtimmten einzelnen Werken hier nicht vergreifen; es kommt mir darauf an, allgemeine Haltpunkte aufzuſtellen. Und ſo will ich zunächſt eine Reihe von Momenten aufzählen, die mir bei der Romanenlectüre theils durchgehends, theils vereinzelt als beſonders charakteriſtiſch und ſchädlich erſcheinen. Ich rechne dazu:

1. erſtens dasjenige, was ich bisher als Grundidee zur Charakteriſtik des Romans aufgeſtellt: daß nämlich der Roman unter der Form, man könnte ſagen unter möglichſt materiell abpinſelnder Form der Wahrheit losgelaſſen im Unwahren herumſchweift. Gerade die Sprache der Proſa hält den Leſer wie auf hiſtoriſchen Boden der Wirklichkeit feſtgebannt; er wird nicht, wie bei der vollgültigen Poeſie, ſchon durch den Rhythmus, durch den erſten Versklang, in eine andere Welt, in die Welt der Kunſt und der Ideale entrückt, ſondern er lieſt und lebt in der Atmoſphäre einer leibhaftigen Wirklichkeit; und ſo befindet er ſich in einem Widerſpruche, der wohl ein Verkehr mit dem Geiſte der Lüge genannt werden könnte. Der Gegenſatz wird dieſes deutlicher machen; ich frage Jeden, wie ganz anders es ihm zu Muthe wird, wenn er bei einer proſaiſchen Erzählung (bei einer poetiſchen, bei Epos und Drama, fällt ihm dieſe Reflexion gar nicht ein) das gewaltige Wort vernimmt: „Es iſt das alles die reine Wahrheit.“ Wie weit treibt es aber der Roman! Gibt es ja ſogenannte geſchichtliche Romane, welche ſich förmlich das Privilegium herausnehmen, auf dem heiligen Boden der Geſchichte die Wahrheit mit der Unwahrheit in Eins zu ſchmelzen. Oft genug hört man die Gattung der geſchichtlichen Romane ſogar als die würdigſte preiſen, namentlich als Spiegelbilder ihrer Zeit und als Entfaltung der Charaktere, wie man ſie auf rein hiſtoriſchem Boden nicht vorführen könne; ich möchte ſie aber gerade zu den gefährlichſten und ſchädlichſten mitzählen. Denn welch ein Gebiet der Entſtellung, und zwar einer durch die Kunſt der Darſtellung dem Leſer ſich tief einprägenden Entſtellung liegt da offen! Wo bleibt da das Weltgericht, welches die Weltgeſchichte ſein ſoll? und wo bleibt das eigentlich Wirkſame des Hiſtoriſchen, wenn man ſich am Ende ſagen muß: das iſt alles recht gut und ſchön; aber es iſt nicht der Wahrheit entſprechend. Manche

Geſchichtſchreiber machen es freilich oft nicht viel beſſer; ſie werden aber ſelber das Gericht erfahren, dieſe Geſchichtsmacher. Wie zartfühlend waren dagegen die claſſiſchen Alten! Selbſt für ihre Tragödien verſchonten ſie rein hiſtoriſche Stoffe und hielten ſich an die alten typiſch gewordenen Sagen.

2. Jene ſcheinbare Wirklichkeit, von welcher der Leſer umſponnen wird, iſt nun aber in Wahrheit nicht etwa eine bloße Erdichtung von Wirklichkeit, ſondern ſie ſteht in ihrem Grundweſen im Widerſpruch mit der Wirklichkeit, eben weil das poetiſche Element, welches dem Roman anklebt, die Charaktere und Situationen idealiſirt, die Charaktere als ſolche, d. h. als Ideale nach der jedesmaligen eingeſchlagenen Richtung hin, behandelt und durchzuführen ſucht, während das wirkliche Leben der Individuen ſo wenig ein ideal-conſtantes Leben iſt, als ein Eichbaum auf Erden eine Ideal-Eiche, ſondern ein Individuum iſt. Dieſer Zwieſpalt wird in der echten Poeſie durch ihre ganze ideale Geſetzlichkeit der Form, ſchon bei der erſten Zeile durch Vers und Rhythmus, ausgeglichen, abgeſehen von all dem Uebrigen, was zum Weſen der wahren Poeſie gehört und über den Maßſtab der materiellen Wirklichkeit emporträgt. Darum liegt es aber auch nahe, daß der Romanleſer, zumal der jugendliche, in Alteration mit dem Leben geräth und am Ende ſich ſelbſt und die Perſonen, mit denen er in Berührung kommt, nach Denken, Empfinden und Handeln vom Romanſtandpunkte aus betrachtet, und zuletzt, wie man zu ſagen pflegt, ſelber Roman ſpielt, in ſeinem inneren und äußeren Leben, im Empfinden und Reden und Handeln Formen nachäfft, die nur durch die ſcheinbare Wirklichkeit des Romanenſtoffes ihn bethört haben. In dieſer Hinſicht möchte ich die alten Räuber- und Ritterromane eben dadurch, daß ſie ſo viel Fernliegendes und Wunderbares in ſich aufnahmen, für nicht ſo bedenklich halten, als die modernen, das wirkliche Leben ſcheinbar getreu abpinſelnden und dadurch mit ihrem Geiſte ſich ins Herz einſchleichenden Novellen und Romane, worin für alle möglichen täglichen Situationen gedrechſelte Phraſen erlernt werden, bis zu dem „Lieb Väterchen", „Lieb Mütterchen", womit das Kind ſeinen Eigenwillen oder auch ſeine Naſeweisheit umkleidet.

3. Dieſer Romanen-Standpunkt offenbart ſich nun aber — was ich als drittes charakteriſtiſches Moment hervorhebe, — unter anderm ganz beſonders in einem übertriebenen Zergliedern und Detailliren, wo nur immer Gelegenheit dazu iſt; oft bei den alltäglichſten Gegenſtänden und Vorkommniſſen, bei den unbedeutendſten innern und äußern Er-

lebniſſen. Da wird jede Haltung des Körpers, jede Bewegung eines zarten Fingerleins, jeder Wechſel in Blick und Miene vorgeführt, als dürfe man keinen Menſchen an ſich vorbeilaſſen oder mit ihm zuſammenkommen, ohne ihn bis ins Herz hinein zu photographiren und zu ſtudiren. Um zu einem Entſchluſſe zu kommen, etwa ob eine Einladung zum Thee angenommen werden ſoll, wird ein ganzer Ballaſt von Pſychologie und Moral, Monolog und Dialog verwendet. Und geht's gar zum Ball — wie wird da jedes Färbchen und Fältchen, jedes Kräuschen und Sträußchen, jedes kecke Federchen oder beſcheidene Veilchen am Kopfputz in Beachtung gezogen, ſelbſt wenn das zu Ball Gehen als ein gehorſam demüthiges Müſſen einer frommen Seele vorgeführt wird. Ja, als ſolche Eitelkeitsſchulen erweiſen ſich oft fromm ſcheinende Romane. Und nun gar empfindſame Herzenszuſtändchen, und wären ſie auch in ätheriſche Frömmigkeit getaucht — was für eine würgende Noth hat es da oft mit Dingen, die der friſche Knabe, das friſche Mädchen kaum zu Bewußtſein nimmt. Was ſollte aus der Welt werden, wenn im Familienleben bei beliebigen Vorkommniſſen ſolche Contemplationen angeſtellt würden, wie ſie in Romanen vordictirt werden? Das führt zu dem

4. vierten Punkte, den ich hervorhebe. Es iſt das Reflectiren über ſich ſelbſt, über jedes Empfinden und Handeln, jedes Freudchen und Leidchen, jedes Fehlerchen und Vorzügelchen, was durch die Romane gefördert und gelehrt wird. Wie ſchön iſt ein friſches, unmittelbares Handeln! wie ſchön ein Blick, der offen in die Welt ſieht, und ſich nicht nach innen ſchrumpft, um ſich ſelbſt zu beſchauen! Wer kennt ſie nicht, dieſe ewig an ſich ſelbſt nagenden oder hätſchelnden Naturen, die ein geſundes, herzhaftes Wort kaum vertragen können? Da wiſſen manche ſich in einer Weiſe anzuklagen, als wären ſie die demüthigſten Selbſtforſcher oder Selbſtforſcherinnen, aber wehe, wenn jemand ihre Selbſtanklage billigte, oder es auch nur unterließe, denſelben zu widerſprechen und ſie in Vorzüge zu verwandeln! Ein beſonderer Auswuchs dieſes Selbſtbereflectirens hat ſich früher erwieſen in dem ſogenannten Weltſchmerz, verwandt mit dem Spleen im Land der geprieſenſten Romane. Es würde zur Komik dienen, wenn es nicht in den Folgen doch oft zu ernſt würde, wie ſo ein friſches junges Weſen ſich zum Unglücklichſten der Sterblichen träumt und meint, kein Menſchenkind könne nachempfinden, was ihm das Herz zerpreſſe. Werther's Leiden, Werther's Sentimentalität und Melancholie, Selbſttäuſchung und Selbſtapotheoſe ſind noch immer im Schwang,

und der Roman mit seines Gleichen hilft vorzugsweise an dieser Zucht.

5. Zur Charakteristik des Romans hebe ich fünftens hervor jenes Haschen nach Effect und Spannung, womit er seine Leser zu ketten sucht. Davon weiß die echte Poesie nichts. Lieber kündigt sie im voraus an, was das „Schicksal" für die Zukunft verfügt hat, als daß sie für gemeine Neugier nach dem Ausgang ihre Formen schraubt. Sie hat auf jeder Stufe ihren Werth in sich selbst und mag, ja soll und will, wieder und wieder gelesen werden, während der Roman selten mehr als einmal seinen Effect übt. Ja, man kann wohl sagen, daß auch poetische Stücke, z. B. das Magazin unserer sogenannten Balladen, in demselben Grade an echter Poesie ärmer sind, als sie es auf Spannung und Ueberraschung anlegen. Dem Romanenleser aber ist diese Spannung gerade der süßeste Reiz, und der Romanenschreiber handelt ganz klug, wenn er seinen Roman zunächst in Feuilleton's mit wohlberechneten spannenden Absätzen anzubringen sucht, damit nicht etwa die Leserin, wenn sie gleich den ganzen Roman vor sich liegen hat, den Verlauf der Geschichte (vielleicht nur mit der Frage: „kriegen sie sich?") durchblättert und dann das Buch beiseite legt und zugleich bei Theegesprächen documentiren kann, daß sie das betreffende neue Werk bereits gelesen. Eben darum ist es aber auch eine bekannte Sache, und eine der nachhaltigsten übeln Folgen von Romanenlectüre, daß der Sinn für ernste, belehrende, sowie für wahrhaft poetische Lectüre durch nichts so sehr abgestumpft wird, als durch die pikante, nervenkitzelnde Speise der Romane. Damit hängt

6. ein sechster Punkt zusammen, den ich aber trotz seiner Wichtigkeit nur kurz berühren will, weil ich ihn nur zu nennen brauche, um sofort seine Gewalt und Herrschaft vor Augen zu stellen. Es ist das Uebel der Lesesucht, die aus der Romanenlectüre wie ein stilles Gift sich einschleicht und in ähnlichem Grade zunimmt, wie durch pikante Speisen und Getränke der Gaumen immer nach Pikanterem verlangt. Gibt es ja Leute, deren ganzes Tagesgeschäft, bis in die Nacht hinein, in Romanlesen besteht. Ja, man kann sagen, daß Lesesucht als solche erst durch die Romane aufgekommen ist, daß sie eine moderne Leidenschaft ist, wie der Roman eine moderne Literatur. Bei wahrhaft heilsamer und würdiger Lectüre ist die Lesesucht kaum denkbar. Was alles aber und namentlich bei der Jugend im Gefolge dieser Leidenschaft ist, davon wissen Familien und Schulen zu erzählen; Familien, wenn sie hinterher erfahren, daß das eine oder andere Kind

dergleichen Bücher heimlich im Versteck gehalten; Schulen, wenn sie bei einzelnen Schülern schon aus den unstäten zerstreuten Blicken das Nachwirken jener langsam betäubenden Lesesäfte erkennen. Ich will eine andere Erfahrung mittheilen. Eine wahrhaft fromme Dienstmagd, die an Sonntagen in den freien Stunden nichts anderes kannte, als Gebetbuch und Leben der Heiligen, fand nicht etwa durch sich selbst Gelegenheit, sondern wurde, um sie zu erfreuen, veranlaßt, eine gutgemeinte, zumal religiös verbürgte Feuilletonsnovelle zu lesen, und sehr bald zeigte sich hastiges Verlangen nach dem nächstfolgenden Feuilleton, und sie würde wohl sicher allmählich zum Herbeinaschen von Zeit und zu jener Sucht nach spannenden Erzählungen gekommen sein, wenn sie nicht mit Willenskraft sich zeitig davon abgewendet hätte. Dadurch habe ich auf einen besonderen höchst wichtigen Punkt hingedeutet, der von der Lesesucht untrennbar ist: es ist die Verschwendung von Zeit, die ihr zum Opfer gebracht wird. Das mag Jeder berechnen, der auch nur mäßig mit Romanenlectüre sich beschäftigt, oder Romanen-Leser und Leserinnen beobachtet hat.

7. Mit allem diesem steht nun in enger Beziehung der siebente und letzte Punkt, den ich hervorhebe. Es ist das Verderbniß des reinen ästhetischen Geschmacks, der wahrlich — und das ist nicht zu unterschätzen — so gewiß mit Herz und Sitte in enger Verbindung steht, als es eine Thatsache ist, daß auch bei ganzen Völkern reiner Geschmack und edle Sitte zusammen gehen. Nun weiß man aber, wie so ein rechtes Romanfabrikat gewöhnlich zu Bänden anschwillt, und der Romanschreiber ganz nach Bedarf der Verleger und der Feuilletons heute dahinschreibt, was morgen Setzer und Drucker in Thätigkeit halten muß. Liegt es ja in der Form des Romans, daß ganz nach Belieben Scenen und Zwischenfälle, liebreizende Beschreibungen, farbenreiche Schilderungen und langgezogene Gespräche eingefügt werden können. Es gibt zwar manche Gelegenheit, wo etwas rasch abgefaßt und gleichsam druckfertig gemacht werden muß; aber da handelt es sich meist um bestimmte sachliche Verhältnisse; der Roman aber nimmt das Gebiet des ästhetisch Schönen, der schaffenden Kunst in Anspruch; und da will gefeilt sein; da gilt die geistige Goldwage.

Ein wesentlicher Punkt beim Vielschreiben ist die Geldsache. Nun geschieht es selten, daß ein Roman die zweite oder gar dritte Auflage erhält; es gilt also, gleich beim ersten Erscheinen die Gewinnquelle auszubeuten; denn für's erstemal setzt schon der Reiz der Neuheit und das Pikante der Tendenz die Tagesblätter und Leihbibliotheken in Be-

wegung und läßt den hohen Preis mit durchſchleppen. Und nun beachte man, welch großer, ſplendider Druck heutzutage in Romanbänden gewöhnlich angewandt wird, wie wenig Zeilen auf einer Seite, ja, wie oft für ein „Ja“ oder „Nein“ oder ſonſtige alltägliche Verkehrslaute eine ganze Zeile in Anſpruch genommen wird; die Zeile wird ja bezahlt, dem Verfaſſer, und nicht minder dem Verleger bei ſeiner Geſammtrechnung. Man beachte ferner, in welch gedehnter Brühe gewöhnlich das wenige factiſche, die Handlung wahrhaft fortführende Element herumſchwimmt, mit welcher Schnelligkeit man ein Tagesfeuilleton oder ganze Seiten eines Romanbandes überblickt hat. Und wie wohlfeil ſolche Schreibkunſt iſt, davon kann ich ein Beiſpiel anführen.

Ich hatte einmal einen Schüler, ich glaube einen Oberſecundaner, deſſen deutſche Aufſätze wahrlich nicht zu den beſten der Claſſe gehörten, ſondern recht ſehr der Kritik bedurften; er war im Uebrigen recht ordentlich und trat nur wegen beſonderer Verhältniſſe aus; und ſiehe da, gar bald nachher war in einem recht beliebten öffentlichen Blatte eine Novelle von ihm zu leſen. Ja, es wird nicht leicht eine Unterhaltungszeitſchrift aufkommen, die nicht ſehr bald dem Ueberfluß von zugeſandten Novellen und Romanen zu begegnen hätte. Wer erinnert ſich nicht an die Fluth der Kloſterromane, die aus dem Ubrik-Scandale oder vielmehr Ubrik-Romane hervorbrach? Mußte ja ein Romanverleger zuletzt an ſein Bureauſchalter anſchlagen, daß Literaten mit Kloſterromanen ſich nur unangemeldet wieder entfernen möchten. Nun wer in ſolchem Ballaſt, wo oft ein ganzes Tagesfeuilleton nur ein breitgetretenes, manierirtes, gehaltloſes Thee- oder Salongeſpräch bildet — wer in ſolchem Ballaſt, ſolcher Brühe von Stil ſich herumbewegt, deſſen äſthetiſcher Sinn wird nicht minder beſudelt und abgeſtumpft werden, wie die Sitte in ungeſitteter Geſellſchaft.

Als Stilregel, etwa für Schüler zur Anfertigung eines deutſchen Aufſatzes, darf gelten, daß man, ehe man zu ſchreiben beginnt, zuvor irgend eine vorzügliche Stelle aus einem vorzüglichen Schriftſteller ſich laut vorleſe. Dasſelbe Mittel dürfte zu empfehlen ſein, wenn man etwas Neues, zumal im Gebiete der ſchönen Literatur, wozu der Roman ſich ja rechnet, zu leſen oder auch nur zu durchblättern beginnt, und man wird alsbald erkennen, in welch ſeichtem Gewäſſer ſich die gewöhnlichen Tagesromane bewegen, um bald hier bald dort ein bedeutſames Geplätſcher oder einen ſchillernden Schaum zu erregen. Wer könnte, wenn er den erſten Monolog von Goethe's Iphigenie ſich vor-

lieſt, oder auch, um in unſerem jetzigen Gebiete zu verharren, wenn er in Goethe's bekannter Novelle blättert, die er gleichſam als Muſternovelle einfach blos „Novelle" betitelt und die ihren bedeutungsvollen Schluß findet in den Worten:

„Denn der Ew'ge herrſcht auf Erden,
Ueber Meere herrſcht ſein Blick;
Löwen ſollen Lämmer werden,
Und die Welle ſchwankt zurück.
Blankes Schwert erſtarrt im Hiebe;
Glaub' und Hoffnung ſind erfüllt;
Wunderthätig iſt die Liebe,
Die ſich im Gebet enthüllt."

wer könnte nach ſolcher Lectüre ſich noch gedulden, wenn z. B. in einer namhaft gewordenen preisgekrönten Feuilleton-Novelle, die mir gerade zur Hand liegt, ein Vater bei ſeiner abendlichen Rückkehr, indem er beim Tiſche ſeine Tochter nicht trifft, zu ſeiner Frau ſagt: „Aber wo iſt Tillchen?" — „Sie hat heftige Kopfſchmerzen und läßt dir gute Nacht wünſchen." — „Kopfſchmerzen? die kannte ſie doch bis jetzt nicht. Warſt du bei ihr? Es wird wohl nichts Schlimmeres ſein?" — „Ach was," ſchnitt ſie ſeine Rede ab; „morgen wird ſie ſchon wieder munter ſein; es iſt am beſten, man läßt ſie in Ruh. Wer hat nicht zuweilen Kopfweh? Setze dich jetzt ruhig hin, und laß uns eſſen; du wirſt müde und hungrig ſein."

Doch genug von der Charakteriſtik des Romanengeiſtes! Ich bin davon ausgegangen, ſeine Nichtberechtigung, ſeinen inneren Kern der Verkehrtheit weſentlich zu concentriren auf die Eine Idee, daß er ſich die Freiheit der Dichtung anmaße, ohne zugleich das hochzeitliche Gewand der Dichtung anzulegen, ohne der Geſetzlichkeit der ſchönen Form ſich zu fügen, der ſchönen Form, deren äußere Erſcheinung allerdings Vers und Rhythmus iſt, deren Weſen aber in der Tiefe liegt, woraus der Rhythmus gleichſam als harmoniſches Bedürfniß entquillt. Bekanntlich hatte Goethe ſeine Iphigenie zuerſt in Proſa bearbeitet; wer aber dieſe ihre Form kennt, weiß, mit welcher Gewalt ſich auch da der Rhythmus geltend gemacht hat, ſo daß, wo nicht der jambiſche Rhythmus ſchon vollſtändig hervortritt, es oft nur geringer Verſetzungen dafür bedarf. Nach ſolcher Concentration nun iſt es Zeit, einem Einwurfe zu begegnen, der ebenſo concentriſch niederzuſchlagen ſcheint, wie ich concentriſch aufgebauet habe. Man

wird ſagen: „Dann fällt ja die ganze reiche Literatur der in Proſa geſchriebenen erdichteten Erzählungen, fallen am Ende gar alle die Geſchichten, womit wir die liebe Jugend beſchenken und ganz anſtändig die Familien erfreuen.“

Fürs erſte darf ich hier, ohne eigentliche Rückbewegungen zu machen, entſchieden ſagen, daß ſo ein Erzählchen, worin eine Lebens- und Sittenregel anſchaulich gemacht wird, daß kleine lehrreiche Geſchichtchen, Parabeln und Fabeln nichts gemein haben mit dem gezeichneten Romanengeiſte, darf ferner ſagen, daß ſogenannte Märchen ſchon durch das handgreiflich Wunderbare (Unſittliches und Ungeziemendes laſſe ich ja immer beiſeite) auch handgreiflich in eine andere Welt verſetzen und keine Alteration mit der wirklichen Welt in ſich tragen; darf noch weiter gehen und hervorheben, daß der Reichthum alter Sagen, eben weil die Geſtalten derſelben, ähnlich den Homeriſchen Sagen, im Munde des Volkes wie in den alten Volksbüchern einen feſten und gewiſſermaßen typiſchen Charakter angenommen haben, eine Berechtigung des Wiedererzählens mit ſich führet; ja, ich brauche, ohne Rückbewegung zu machen, hier nur zu wiederholen, daß es ja immerhin Werke gibt, die in der ſcheinbaren Form eines Romanes ein großes, tief durchdachtes Gedankengebiet offen legen, oder aus wahrhaftigem Innern entquollenes Seelengemälde entwerfen, ohne in jenen modernen Romanengeiſt einzugehen, wie er ſich hauptſächlich im 17. und 18. Jahrhundert losgewickelt und, durch Liebes- und Räuberromane hindurch, zuletzt für alles Mögliche ſich in förmliche Induſtrie- und Fabriksthätigkeit geſetzt hat, reich an Kanälen, um nach allen Seiten hin ſeine unſoliden Waaren zu verwerthen. Aber ich habe ja überhaupt gar nicht von Erzählbüchern als ſolchen geſprochen; weiß gar wohl, daß ſchon beim Kinde mit dem eigenen Sprechen auch das Verlangen nach Erzählung erwacht, daß das Erzählen ein naturgemäßes Element des Volkslebens iſt, und faſt jedes Dorf ſeinen beliebten Erzähler beſitzt, habe alſo gewiß nicht dieſe immer friſch ſprudelnden mündlichen Quellen für ſchriftliche Darſtellungen verſchließen und verfehmen wollen, ſondern ich habe immer den ſpecifiſch gezeichneten Romanengeiſt vorgekehrt; und da möchte ich zu augenſcheinlicher Klärung hinzufügen: der Verfaſſer eines Romans möge einmal den Stoff desſelben im Kreiſe der Seinigen oder vor ehrenwerthen Freunden und Zuhörern mündlich erzählen, und ich bin ſicher, daß da gerade dasjenige, was ich Romanengeiſt nenne, wie Spreu ſich hinwegſieben würde. Doch es

bedarf kaum der genannten einfachen Ausnahmen und Modificationen, um die aufgestellte Idee über Romane und Romanenlectüre in großen Ganzen festzuhalten.

Wenn aber dennoch Besorgniß übrig bleibt, daß dann ja eines der größten Gebiete von Unterhaltungslectüre fallen würde, dann möchte ich consequent sagen: „Ja, lassen wir es fallen;" wir werden keinen Schaden nehmen; keinem Hause und keinem Kinde, keinem Meister und keinem Gesellen, keinem Gebildeten und keinem Ungebildeten wird dadurch ein sonderliches Gut entzogen werden. Wir preisen, um dieses noch einmal hervorzuheben, die alten Griechen und Römer in ihren Werken und in ihrer Bildung; wo ist denn da eine prosaische Literatur von erdichteten Erzählungen zur behaglichen Unterhaltung in langweiligen, oder auch, woran sie so reich waren, in otiösen Stunden? Da stehen die großen vollendeten Dichterwerke mit ihren idealen Formen, worin Jung und Alt sich gehoben fühlte, und daneben die Prosawerke der ernsten ins Leben eingreifenden Wahrheit; da heißt es: sich erheben in die Höhe, oder arbeiten auf des Geistes Boden. Beides wird keine Leidenschaft. Und wir haben das Buch der Bücher, an dem das Volk Gottes sich hielt und nährte; da heißt es gleichfalls: Poesie des Schwunges mit poetischer Form, oder Prosa mit dem festen Boden der Wahrheit und Wirklichkeit; ich sagte Poesie; ja Poesie im Buch der Bücher; aber nicht die menschliche Muse gab Phantasie und Empfindung, sondern der wahrhaftige Gott gab Inspiration, Vision und Affect; der Geist Gottes singt in den Psalmen. Die Zeit selbst übt Gericht! Wo sind die zahllosen Romane, die seit ein paar Jahrhunderten die Welt überschwemmt haben? Sie tauchen auf in ihrer Zeit wie Pilze, und dann liegen sie vermodert. Selbst der edle große Haller, um doch ein würdiges Beispiel anzuführen, widerstand nicht der Romanenform, um darin seine männlichen Staatsideen zu verkörpern; aber seine Jugendpoesie ist es, die ihm Stellung gibt in der neuclassischen Literatur; seine drei Romane, die doch nur eine staatsmännische Darlegung der drei Regierungsformen behandeln, wo sind sie zu haben?

O, es ist etwas Kostbares mit der Wahrheit, etwas Kostbares mit Erziehung und Sinn für die Wahrheit! Wie leuchten dem Kinde die Augen, wenn man ihm einmal bei einer Erzählung sagen kann: „Und das ist wirklich so geschehen;" — und wie wenig fühlt es sich zu seinen lehrreichen Geschichtchen hingezogen, wenn es dabei denkt, daß sie nur ihm zu Nutz erfunden sind! Und mit Erwachsenen nicht anders.

Als ich (vor langer Zeit) für eine Localbibliothek die Bücher anzuschaffen hatte, glaubte ich, um schnell die Leute dafür zu gewinnen, recht viele unterhaltende Erzählungsbücher bieten zu müssen. Es trat natürlich alsbald jenes Grundübel solcher Lectüre ein, daß eine gewisse Sucht darnach entstand. Ich kehrte um und hielt mich an Biographisches und Wahrhaftiges, und als nun einmal der Sinn dafür sich befestigte, indem eben nichts anderes Neues mehr geboten wurde, da mochten gar manche Leser nichts mehr wissen von den erdichteten Dingen und begehrten lieber ein und dasselbe biographische Buch zweimal und dreimal. Da sagte ein Bäuerlein, als ich ihm einmal wieder ein Erzählungsbuch geben wollte: „Ach nein, wissen Sie, nicht so Bücher, die nicht wahr sind." Ja wahrhaftig, ein Knabe, der an geschichtlichen Gestalten, an wahrhaftigen Begebenheiten sein Wissen und Wollen, seine Begeisterung und Phantasiebilder erzieht, ist ein ganz anderer, als der, welcher in rührende, spannende Erzählbücher sich bis zur Nachtzeit vertieft, und wären dieselben am Ende auch noch so tugendselig. Jener wird auch zur Zeit mit Lust sich emporheben lassen an den hohen Meisterwerken der echten Poesie; dieser dagegen wird in poetischen Werken nur dann sein Genügen finden, wenn sie gleichfalls nach Spannung und Reiz haschen; und das sind eben nicht die Meisterwerke.

Hätten wir nur einen Reichthum prosaischer Werke von der Art, wie ich sie meine! Das große, unschätzbare Gebiet der Geschichte, der weltlichen und der heiligen, Biographieen und Monographieen; daneben Legenden (aber keine willkürliche Dichtung auf diesem geheiligten Gebiete!), Sagen und Märchen; das große Gebiet der Natur-, Länder- und Völkerkunde, der Entdeckungen und Erfindungen steht dafür offen. Aber zu bedauern ist, daß dergleichen Bücher, bis in die Schulen hinein, vielfach nur trockne Compendien geworden sind, oder blos ein gelehrtes Material anhäufen, oder sich in Reflexionen und trocknem Pragmatismus bewegen, Bücher, die bei all ihrem Verdienste, keine Hörer, wie der griechische Herodot, keine Leser, wie der römische Livius erwarten können. Und doch, wie viele darstellende Talente gibt es noch! Ja, wie viele der Roman- und Novellenschreiber, der Feuilletonisten und Tagesliteraten würden, wenn sie anders zugleich die rechte Gesinnung für Tugend und Religion tragen, unsere Haus- und Jugendlectüre mit kräftiger, weil wahrhaftiger Nahrung bereichern können. Was für Fundgruben von mannichfaltigem, realem und idealem Gehalt (ich meine gewiß nicht

etwaiges Sittenpredigen) könnten namentlich die Feuilletons ſein, und, da ſie täglich in Haus und Hand kommen, wie wirkſam und fruchtbar könnten ſie werden! Emporheben aus dem Alltagsgeſchmack, nicht aber ſich ſelbſt zu ihm herabfallen laſſen, iſt die edle Aufgabe für die Tagesliteratur.

Aber freilich, das würde nicht, wie ich früher ſagte, bei behaglichem Frühſtück geſchehen können, ſondern da bedürfte es Studium für den Stoff, und vor allem Feile für die Form. Es darf nicht verkannt werden, daß auch wirklich ſeit einer Reihe von Jahren nach der genannten Richtung hin die Literatur ſich auf's Erfreulichſte bereichert hat, namentlich im Hiſtoriſchen, Biographiſchen und beſonders in Büchern über Natur- und Kunſtgegenſtände, Länder- und Völkerkunde; leider haben ſich dieſelben, von gewiſſen Seiten her, nicht rein gehalten von Auswüchſen religiöſer und confeſſioneller Feindſeligkeit, womit denn, wie immer, auch das ſittliche Zartgefühl in engſter Verbindung ſteht. Selbſt der ſo ſchön angelegte, jetzt ſo ausgedehnte Verlag der Spamer'ſchen Buchhandlung in Leipzig hat ſich nicht ſo beharrlich dagegen geſchützt, als man es Anfangs erwarten durfte. Es iſt, als wenn der böſe Feind, wo etwas gedeihen will, ſofort bei der Hand wäre, um ſein Unkraut hineinzuſäen. Daß neben dieſer beſſern Richtung der Romanengeiſt nicht geſchlafen, ſondern wahrhaft mit Dampfmaſchinen gearbeitet hat, weiß Jeder, der periodiſche Blätter und Bücheranzeigen zur Hand bekommt. Und was für Waare dabei zu Tage kommt, davon dürfte wohl als Pröbchen genügen eine Buchhändleranzeige aus Frankfurt, worin es hieß: „Fünfzehn Bände gute Romane für 1 Florin.“ Bei Pollak in Hamburg klingt es oft noch verzweifelter und „beiſpielloſer“.

Aber, wird man ſagen können: das iſt Alles gut und beachtenswerth; allein wir kommen damit nicht durch! Die Romane und Novellen ſind nun einmal eine Macht geworden; es will geleſen werden, und da muß man ähnliche Erzählungsbücher entgegenſtellen mit ſittlichem und religiöſem Gehalte; ſonſt wird man zu ſchlechten Büchern greifen. Dieſer Grund iſt gewiß beachtenswerth, und man kann ihm Vieles einräumen und zu gute halten, und die Verfaſſer ſolcher Bücher ſind gewiß in ihren Abſichten und Beſtrebungen aller Anerkennung würdig. Aber der Uebergang in den eigentlichen Romanengeiſt und ſeine ſtill einſchleichenden Wirkungen, wie wir ſie nachgewieſen haben, liegt dabei immer nahe, zumal auf dem Wege der immer Neues verlangenden Leſeſucht. Und wenn es heißt:

„man wird nach *schlechten* Büchern greifen," so darf man vom sittlichen Standpunkt doch auch wohl sagen: „die das thun, werden schwerlich nach den guten greifen, wenn sie auch haufenweise neben den schlechten davon umlagert würden." Das Böse reizet; das Gute hört meist auf, gut zu sein, wo es zu reizen beginnt. Ich segne jene Zeit, wo es, wie ich gleich Eingangs andeutete, für die Jugend, ja für erwachsene Jugend noch als unerlaubt, ja als Sünde galt, einen Roman gelesen zu haben; so gebrandmarkt war dieser Name. Und was die etwaige positiv *heilsame* Wirkung solcher sittlich intendirten Romane angeht, so möchte ich in dieser Hinsicht es lieber mit den Worten eines deutschen Dichtermeisters halten, der da sagt:

„Es bildet
Nur das Leben den Mann, und wenig bedeuten die Worte.
Ganz vergebens strebst du dahin, durch Schriften des Menschen,
Schon entschiedenen Hang und seine Neigung zu wenden."

Die verehrten Leserinnen werden ihrerseits es nicht mißverstehen, sondern nur die Spitze einer angreifenden Idee erkennen, wenn ich von demselben Dichter — es ist aber *Goethe* — hinsichtlich der Töchter die Worte anführe:

„Wahrlich' wären mir nur der Mädchen ein Dutzend im Hause,
Niemals wär' ich verlegen um Arbeit; sie machen sich Arbeit
Selber genug; es sollte kein Buch im Laufe des Jahres
Ueber die Schwelle mir kommen, vom Bücherverleiher gesendet."

Vom Bücherverleiher! — also, wie Jeder weiß und denkt, zunächst Romanenbücher aus Leihbibliotheken; freilich mag auch manches Andere dabei eingeschlossen sein, was besser ungelesen bliebe und mit weiblicher Arbeit vertauscht würde. Hinsichtlich des positiv Heilsamen also mache man sich keine sonderlichen Erwartungen von solchen sittlich intendirten Romanen. Wirkt doch das Theater mit all seinen Effecten im Reiche des Guten nicht viel anders, als solche für das Gute und Edle hoch affectionirte Romane. Da sitzen sie, so manche Zuschauer und weinen Thränen über die Ideale der Tugend und des Edelmuthes, entsetzen sich vor den Trägern des Schlechten und Gemeinen, des Liebloſen und Ungerechten — und kommen nach Hause und sind dieselben widerwärtigen Launenmenschen, die sie vorhin waren, vielleicht noch ärger. Denn das Theater-Amüsement steht heutzutage so ziemlich al pari mit dem Romanen-Amüsement. Es dürfte bemerkenswerth sein, daß gleichzeitig mit der Ausbreitung des Romanenwesens auch das Drama seine poetische Würde verkannte und statt der idealen rhythmischen Sprache sich in die Alltagsformen der Prosa kleidete. Wie wenig in

solchem Gewande sich der Dichtergeist Goethe's zurecht fand, haben wir schon oben an seiner ersten Bearbeitung der Iphigenie hervorgehoben, wobei er gleichsam unfreiwillig sich in rhythmischer Haltung bewegte.

Soll nun aber ja die Unterhaltungslectüre von romanenartigen Erzählungen — schon das Wort „Unterhaltung" weiset in dieser Bedeutung darauf hin, daß man eben nichts Ernstes zu thun hat; und das ist schlimm — aber soll eine derartige Lectüre und Literatur als ein Strom anerkannt werden, in welchem man mitzuschwimmen habe und wobei nur Sorge zu tragen, daß bessere Wasser hineinkommen; so bewahre man ihn nach Kräften vor allem dem, was im engeren Sinne jenen Romanengeist charakterisirt, wie ich ihn geschildert habe. Und damit bin ich zu einem besondern Tendenzpunkte meiner Darlegung, aber auch zum Abschlusse derselben gekommen. Es ist die Anklage, daß sich unsere speeifisch katholische Erzählungsliteratur, bei aller gewiß treugemeinten Absicht, nicht genug bewahrt hat vor jenem Romanendunste, der als Duft wirken soll. Schon die große Fabriksthätigkeit auf diesem Gebiete zeigt, in welcher Region wir uns befinden; und ich sage dabei: es ist schwer und kaum möglich, daß ein Schriftsteller, der sich einmal mit Trieb und Talent zu solchen Erzählungsabfassungen wendet, vor jenem Romanengeiste sich bewahrt; ja schwer, nicht wieder darein zurückzufallen, wenn er sich einmal demselben entzogen. Es will da immer gerührt, gespannt, gereizt, geschaudert sein, und da kann es nicht ausbleiben, daß auch der Inhalt selbst seine gebührende Reinheit und Würde opfert, zumal, da ja kaum noch ein Roman gedacht werden kann, worin nicht Liebesgeschichten den zusammenhaltenden Faden bilden, so daß in den Feuilletons den Töchtern des Hauses gewissermaßen Unterricht in Liebesgefasel ertheilt wird, was dann oft auf die sittlich-religiösen Artikel der Zeitung selbst wie ein höhnischer Kladderadatschblick aussieht. Näher darauf einzugehen und es an Einzelnem nachzuweisen, ist überflüssig.

Aber erlaubt möge es mir sein, wenigstens Eine Richtung namhaft zu machen, die mir besonders gefährlich scheint. Es ist die beliebte Schilderung des Schlechten, Verkehrten, Lasterhaften, mit der Intention, davon abzuschrecken und Abscheu zu erregen. Ob da am Ende die Tugend und Religion den Sieg davon trägt und in Glorie strahlt, damit ist wenig gewonnen, weil es sich von selbst versteht; das ist nur ein Purpurläppchen auf ein schmutziges Kleid. Es ist der Form nach nicht viel anders, als wenn man sein Leben darauf anlegte, zuerst den Weg des Lasters zu gehen, um am Ende in Ueber-

sättigung des Bösen ein Frommer zu werden. Ich habe vor Zeiten einmal einem derartigen Schriftsteller, als er mir von seinen Jugenderzählungen zuschickte, geradezu geantwortet, daß solche Bücher, trotz all ihrer sittlichen Tendenz, für die Jugend unter Schloß und Riegel, oder einfach in den Ofen gehörten. Wem sollen sie denn gelten, diese Schilderungen von Trunkenbolden und Wüstlingen, diese Vorführung von ehelichen Zwisten und häuslichen Zerrüttungen, von Religionsspöttern und Verzweifelten, mit all den wüsten Ausdrücken und Nachäffungen des gemeinsten Lebens? Und das sogar in Büchern für die liebe Jugend, oder in Hauskalendern, welche der Jugend füglich nicht verschlossen werden können! Sollen sie etwa gelesen werden in Familien, wo Friede und Frömmigkeit wohnt, wo das Kind kaum ahnet, daß ein Vater und eine Mutter sich schimpfen oder gar mißhandeln können? Ich denke denn doch, daß man solche Familien, und damit denn auch das ganze edlere Publikum, entehret durch Anbietung solcher Lectüre. Oder sollen sie solchen Wüstlingen und Trunkenbolden, wie sie da geschildert werden, selber gelten? Die werden sich hüten vor solcher Lectüre! Und eine Mutter, die das Laster des Mannes würdig erträgt, und ein Kind, das den trunkenen Vater noch ehrt, seinen Zustand zwar fürchtet, aber kaum daran denkt, ihn sündhaft und lasterhaft zu nennen — ich möchte solche Mütter und Kinder, ja gerade sie am meisten, bewahrt wissen vor solchen Schilderungen. Denken wir uns die schauerliche Situation, wenn, während der Mann als solch ein Trunksüchtiger, etwa an einem Sonntage, noch spät Abends da draußen weilt und seine Ankunft daheim ersehnt, aber fast noch mehr gefürchtet wird — wenn unterdeß die Mutter und Tochter sich mit der Lectüre einer Kalendernovelle erbauen soll, worin bis zum Kleinsten das Scheusalsportrait eines trunksüchtigen Vaters geschildert, und Höllengericht über ihn gehalten wird! Weisen wir doch solche Bücher direct in die Kategorie der Geheimnisse von Paris, und bedauern wir zugleich die Sitte, daß die Assisengräuel und Gerichtsverhandlungen so rücksichtslos den Tagesblättern anvertraut werden dürfen! Höchstes Princip einer christlichen Unterhaltungsliteratur sei und bleibe eine Reinheit, Züchtigkeit und Würde, die ein gemeinsames Vorlesen in einer edlen, zartgebildeten Familie gestattet und werthvoll macht. Dabei wird nicht ausgeschlossen Scherzhaftes und Humoristisches, ebenso wenig, wie es bei mündlichen Unterhaltungen ausgeschlossen ist. Zu bedauern ist nur, daß dergleichen so selten sich frei hält von Derbheit und Plattheit, ja von Gemeinheit und sittlicher

Anstößigkeit. Das dürfte besonders zu beachten sein für Volkskalender, worin so manche Anekdoten und Witze sich wie Parodie ausnehmen zu den sittlichen und religiösen Intentionen.

Und nun noch ein Wort zum Rückblick auf alles Gesagte. Sollte ich hin und wieder die Saiten zu scharf gespannt, die Kreise des Bedenklichen zu weit gezogen, oder irgendwie ein gegründetes Mißverständniß veranlaßt haben (obgleich ich nach innerm Drange oft viel schärfer hätte sprechen mögen): so wolle man den Standpunkt bedenken, den ich gleich anfangs angekündigt habe, daß ich nämlich gewissermaßen die Rolle eines öffentlichen Anklageministeriums, einer literarischen Staatsprocuratur übernommen habe und gerne nach einzelnen Richtungen hin Raum für Entgegnungen belasse, sowie ich anderseits noch einmal hervorhebe, daß ich nicht die einzelnen beliebigen Romane, sondern das Charakteristische des Romanengeistes, gleichsam in abstracto, als Gegenstand der Anklage vor Augen gehabt habe, und daß ich sehr wohl weiß, wie manche Tagestendenz sich in der Form eines Romans am sichersten fassen und vor den Spiegel der Wahrheit stellen läßt. Was ich gesagt habe, würde ich ganz freundschaftlich auch mit dem Verfasser eines Romans, wenn er von wahrhaft edlem Streben erfüllt ist, freimüthig besprechen können, und dabei zum Schlusse vielleicht sagen: „Meine Philippika wird doch wenigstens, wenn Du wieder einen Roman schreibst, nicht ohne heilsamen Einfluß bleiben."

Und so will ich denn auch zurückkehren in das Bild, wovon ich ausgegangen. Ich erhebe mich wieder auf die literarische Bergspitze und sehe die Literaturen der Völker vor mir ausgebreitet. Da sehe ich die fruchtbelasteten Felder der wahren Prosa, und sehe die lebendigen Ströme und Bächlein der echten Poesie mit ihren anmuthig einschließenden Ufern; ich sehe aber auch Sümpfe und faulende Gewässer, und darunter vorzugsweise Romane und ihres Gleichen. Halten wir uns an die Fruchtfelder und an die Lebenswasser! Und vor allem, scheuen wir uns nicht, bei Gesellschaften vorkommenden Falles frisch und offen zu bekennen, daß wir von diesem oder jenem Schriftsteller, dessen Romane vielleicht gerade alle Salonsgespräche entzücken, gar nichts gelesen haben. Dieser Muth, ja dieser Muth, thut noth. Die Wahrheit ist es, wonach der Geist hungert, und die wahre, reine Schönheit ist es, wonach das Herz dürstet, wie die Gerechtigkeit es ist, wonach die Seele hungern und dürsten soll.

Druck von Mahlau & Waldschmidt. Frankfurt a. M.

Gräfin Ida Hahn-Hahn.

Eine pſychologiſche Studie

von

Paul Haffner.

Am Morgen des 14. Januar 1880 wurde auf dem Kirchhof zu Mainz Gräfin Ida Hahn-Hahn begraben. Dem beſcheidenen Sarge, welchen ſechs arme Schweſtern aus der Congregation des hl. Franciscus trugen, folgten außer dem Neffen der Verewigten, Grafen Ferdinand Hahn, ſowie einer Anzahl Ordensfrauen und Geiſtlichen, die Mitglieder der frommen Vereine, deren Wohlthäterin ſie ſeit dreißig Jahren war. Still ſchloß ſich die Erde über dem Grab, in welchem ein langes vielgeſtaltiges Leben ſein Ziel gefunden.

„Ich bin gepilgert von einer Grenze unſeres Welttheils zu der andern — von den Katarakten des Nils zu den Grotten von Staffa — von Cintra's Hügeln nach den Gärten von Damaskus — über Alpen und Pyrenäen und Libanon — über Meere und durch die arabiſche Wüſte — von den Ufern des Shannon im grünen Erin zu den Ufern des heiligen Jordan; ich bin zu Hauſe geweſen unter dem Zelt des Beduinen und in den Paläſten der haute volée von Europa; ich habe gekannt, was mir an verſchiedenen Ständen und Verhältniſſen, Völkern und Menſchen nur irgend erreichbar war; in den größten Contraſten hab' ich mich bewegt! in London z. B. ging ich vom rag fair zur Vorſtellung bei J. K. H. der Herzogin von Kent. Die Höhen- und Tiefpunkte der Civiliſation, die verſchiedenen Culturſtufen der Völker, den Zuſammenhang der Bildung mit Religion und Volkscharakter, mit Kunſt und Sitten, die ganze Geſchichte der Menſchheit in lebendigen Bildern wollt' ich vor Augen ſehen, von Angeſicht zu Angeſicht wollt' ich das Leben der Menſchheit ſchauen. Ich wollte verſtehen und erkennen — — ja, was denn ſo eigentlich? Den Menſchen! ſprach ich zu mir ſelbſt. Wahrſcheinlich wollt' ich

Digitized by Google

mich ſelbſt verſtehen lernen; aber das war unmöglich, denn kein poſitives Geſetz ſtand feſt genug bei mir in Kraft, daß es mir hätte zur Richtſchnur und zum Maßſtab werden können, um die Erſcheinungen und Bewegungen in mir und außer mir ſicher und unbefangen zu beurtheilen.“*) Mit dieſen Worten hatte die verſtorbene Gräfin vor dreißig Jahren den erſten Theil ihres Lebens beſchrieben, welcher mit dem Uebertritt zu der katholiſchen Kirche ſchloß.

Den zweiten ſchildert ſie nicht minder treffend, indem ſie ein Jahr ſpäter ſchreibt:**) „Der katholiſche Glaube iſt die Magnetnadel, welche der Seele ihren Weg ſicher weiſt und ſie in keinen anderen Hafen als in den der ewigen Seligkeit führt. Wohl zittern alle Magnetnadeln, wenn ein Nordlicht mit ſeinem phantaſtiſchen und blendenden Schein am Himmel aufzieht. So treten die großen Leidenſchaften an die Seele heran mit ihrem Schimmer von Roſen und Purpur und Blut, und die Magnetnadel zittert, weil die Seele zittert; — doch ſtandhaft weiſt ſie den rechten Pfad! mit ihr iſt kein Markten, kein Feilſchen, kein Abkommentreffen möglich. Welch eine unermeßliche Wohlthat, vor jeder Spiegelfechterei mit uns ſelbſt bewahrt zu bleiben!“

Selten dürften ſo große Contraſte in ein Menſchenleben ſich theilen, wie hier. Wer es zu ſchildern verſucht, wird ſich wohl die Frage aufwerfen, ob es denn überhaupt in einem Bilde ſich zuſammenfaſſen laſſe? Und faſt möchte man dieſe Frage verneinen. Ihre literariſche Thätigkeit insbeſondere iſt thatſächlich zwei Arten von Literatur-Geſchichten anheim gefallen, welche Lob und Tadel contradictoriſch vertheilen und deren jede verſchweigen zu müſſen glaubt, was die andere feiert.

Dennoch gehören die beiden Hälften innerlich zuſammen, und gerade darin hat das Leben der Gräfin ihr ſpecifiſches Intereſſe, daß es in eine große breite Frage und eine ſtille einfache Antwort ſich ſcheidet. Eine große breite Frage iſt das unruhige vielgeſtaltige Weltleben, welches alle Gegenſätze der religiöſen Meinung, alle Stufen der ſocialen Verhältniſſe und alle Strömungen der Zeit erſchöpft, um endlich den Felſen zu finden, welcher ihm Stütze gab. Und eine ſtille einfache Antwort iſt das zurückgezogene demüthige und ernſte Leben, welches Gräfin Hahn nach ihrer Converſion führt, ein Leben, nicht frei von Kampf, aber frei von Zweifel. Jene Frage und dieſe Antwort, ſo

*) „Von Babylon nach Jeruſalem“, S. 25.

**) „Aus Jeruſalem“, S. 173.

verſchieden auch ihre äußeren Eindrücke ſein mögen, ſtehen doch in einem innerlichen pſychologiſchen Zuſammenhang. „Mir kam es vor, als ob meine Seele eine ſchlafende Katholikin geweſen ſei," ſagt die Gräfin nach ihrer Converſion; ſie hätte auch von ſich ſagen können, was ſie auf das Grab eines Freundes ſchrieb: „ich ſchlafe, aber mein Herz wacht;" denn in ihrem Herzen arbeitete von Anfang an eine mächtige Bewegung, deren Grundrichtung einem unbefangenen Beobachter nicht entgehen konnte und welche ein eminentes pſychologiſches Intereſſe hat. Unter dieſem Geſichtspunkte ſoll in den nachſtehenden Blättern das Leben der Gräfin Ida Hahn-Hahn in einer kleinen Skizze zur Darſtellung kommen.

Das Leben der Gräfin iſt vor und nach ihrer Converſion in Zeitungen, Zeitſchriften und Büchern vielfach beſprochen worden. Die Ritter vom Geiſte haben ſich mit Vorliebe desſelben für Feuilleton-Studien bemächtigt, während proteſtantiſche Paſtoren und Profeſſoren, wie z. B. Ebrard und Nippold, es zum Vorwurf polternder Buß-Predigten wählten. Eine annähernd objective, jedenfalls wohlwollende Darſtellung gibt eine ehemalige Bekannte der Gräfin (eine Hofdame der verſtorbenen Königin von Sachſen?) 1869 unter dem Namen Marie Helene. „Ach wenn man mich doch in Ruhe ließe," ſagte die Verſtorbene, als ſie dieſes Büchlein zu Handen bekam, „oder wenigſtens meine Eltern!" Dieſem Wunſche folgend, zerſtörte die Gräfin in den letzten Jahren eine Anzahl von Notizen, welche ſie über ihr Leben nach der Converſion niedergeſchrieben hatte. Auch an anderen Papieren, Notizen, Briefen und dergleichen übte die Verſtorbene ein grauſames Gericht. Alles, ſo verordnete ſie, ſolle vernichtet werden, ausgenommen ihre Correſpondenz mit der verſtorbenen Königin von Sachſen, welche in dem Familien-Archiv niedergelegt werden ſolle. Zahlloſe Briefe finden ſich in den weiten Kreiſen ihrer Bekannten. Sie zu ſammeln würde den Abſichten der Verſtorbenen ſchwerlich entſprechen. *) „Ich haſſe die Nachlaß-Editionen", ſprach ſie in der letzten Zeit ihres Lebens, „ich will nicht, daß man die großen Menſchen verkleinere." Wenn der Verfaſſer dieſer Zeilen ſich trotzdem erlaubt, einige Erinnerungen aus dem Leben der Verſtorbenen mitzutheilen, ſo

*) Eine Correſpondenz mit dem Fürſten Pückler-Muskau wurde von Ludmilla Aſſing in dem Nachlaſſe des Fürſten veröffentlicht. Die Briefe gereichen der Gräfin ſehr zur Ehre und ragen hoch über die Geſellſchaft hervor, in welcher ſie erſcheinen.

geschieht dies in dem Vertrauen, daß es weder zur Verkleinerung noch Vergrößerung dienen, wohl aber zur Richtigstellung ihres Bildes von Nutzen sein dürfte.

I. Vor der Conversion.

Gräfin Ida wurde am 22. Juni 1805 zu Tressow in Mecklenburg geboren. Ihr Vater war Graf Carl Hahn, zweiter Sohn des Land-Erbmarschalls Grafen Friedrich Hahn, welcher sich in hervorragender Weise mit astronomischen und philosophischen Studien beschäftigte und mit den meisten Gelehrten seiner Zeit, auch Herder, Verbindung gepflogen hatte. Ihre Mutter war Sophie, Tochter des Landes-Directors von Behr auf Dönin in Schwedisch Pommern, eine bescheidene, stille, tugendhafte Frau. Das hocharistokratische Haus zu Remplin, in welchem Gräfin Ida und die ihr nachfolgenden Kinder (Graf Carl Ferdinand und zwei Schwestern) aufwuchsen, erfreute sich keineswegs eines ungetrübten Glückes. Die Excentricität des für das Theater passionirten Grafen führte zu mannigfacher Zerrüttung der Verhältnisse, und die Erziehung, welche das von Anfang an hochbegabte, lebhafte und feinfühlige Kind empfing, war nichts weniger als harmonisch.

Selbstverständlich fehlte es nicht an Pflege der Alluren, welche in einem adeligen Hause heimisch sind. Auch eignete die Gräfin sich durch Lectüre frühzeitig eine Menge von Kenntnissen an. Durchbildung und Leitung ihres Geistes aber fand sie nicht, namentlich nicht in religiöser Hinsicht. Ein tiefes religiöses Gefühl erfüllte wohl ihr Herz von Anfang an. „Als Kind," so erzählt sie selber,*) „glaubte ich, wenn der Abendwind die Wipfel der uralten Linden sanft umbog, die sich in langen Alleen durch den Garten streckten, daß Gott auf diesen Wipfeln einher wandele, und eine namenlos feierliche Andacht erfüllte dann immer mein kleines Herzchen, das gewiß bereitwillig die Muschel gewesen wäre, um den himmlischen Thau des Glaubens in sich aufzunehmen und ihn zu einer ächten Perle auszuarbeiten." Dieses Gefühl der Nähe Gottes sollte ihr aber erst später klar werden. Ihre damalige Umgebung war nicht geeignet, es zu entwickeln. Wohl erhielt sie mit 16 Jahren einen Religionsunterricht zur Vorbereitung auf die Confirmation; aber der gute alte Pastor fand mit seinen lutherischen Glaubens-Fragmenten den Zugang zu der „verschlossenen Muschel" nicht, und von dem ganzen Religionsunterricht blieb der jungen Gräfin nichts in Er-

*) „Aus Jerusalem", S. 46.

innerung, als die grüne Farbe des Zimmers und die tabaksdumpfe Luft, in welcher der Pastor mit dem weißen Haare und dem Sammtkäppchen vor ihr saß. Auch den Text der Confirmationspredigt behielt sie: „Bleibet in meiner Liebe“;*) einen eigentlich tiefen Eindruck aber ließ die Confirmation in ihr nicht zurück.

Mit 21 Jahren wurde Gräfin Ida mit dem nur ein Jahr älteren Grafen Friedrich Hahn auf Basedow vermählt. Er war als ihr Vetter (Geschwister-Kind) von Jugend auf mit ihr bekannt, und die Ehe wurde ohne besondere Zuneigung, aber auch ohne Widerwillen auf Vorschlag der Familie geschlossen. Glücklich war sie leider nicht. Die junge Frau, welche als eine äußerst anmuthige und frische Erscheinung geschildert wird, gab sich aufrichtig Mühe, ihrem Gemahl sich zu fügen, und bemerkte sehr schön in jenen Jahren einmal, „die Frau muß ihrem Manne, auch wenn er ihr Unrecht thut, niemals zürnen, damit ihr Zorn sich nicht zwischen ihn und ihr Gebet stelle.“**) Der Graf aber scheint sie mannigfach und schwer gekränkt und ohne ihre Schuld schon im dritten Jahre die Auflösung der Ehe betrieben zu haben.

Während der Ehescheidungs-Proceß im Gang war, gebar die Gräfin 1829 eine Tochter, welche körperlich gelähmt und geistig unentwickelt blieb, obgleich sie unter sorgsamer Pflege 26 Jahre lebte. Die arme Frau empfand dieses Unglück aufs tiefste, und es war ihr eine harte Qual, daß sie von ihrer Tony, die sie in Berlin einer vortrefflichen Pflege übergeben und bei der sie alljährlich einige Wochen verweilte, kein anderes Zeichen des Verständnisses erlangen konnte, als ein unbestimmtes Lächeln, welches die ebenmäßigen aber geistlosen Züge flüchtig belebte.

Nachdem die Scheidung „gesetzlich“ vollzogen war, zögerte Graf Friedrich nicht, eine andere Ehe einzugehen. Gräfin Ida aber kehrte zunächst zu ihrer Mutter zurück, welche gleichfalls von ihrem Gemahl getrennt und schwer gedrückt an verschiedenen Orten, zuletzt in Greifswalde sich aufhielt. Diese Verhältnisse hier zu berühren, mußten wir uns wohl gestatten, da durch sie der Lebensgang der Gräfin erst recht verständlich wird. Eine hochbegabte und elastische Seele, jahrelang gedrückt von der schwersten Unbill und Kränkung, zweifach losgerissen von der Heimath, stand Gräfin Ida mit der ganzen Freiheit, welche der Protestantismus einer geschiedenen Frau gibt, inmitten

*) „Von Babylon nach Jerusalem,“ S. 13.
**) Lebensbild von Marie Helene, S. 15.

einer Welt, die sie bis jetzt nur in dem engen Gesichtswinkel eines aristokratischen Hauses betrachtet hatte. Daß die Exclusivität der Mecklenburgischen Gesellschaft sie nicht zu fesseln vermochte, ist begreiflich. Sie sehnte sich wohl nach neuen und größeren Kreisen, deren Eindrücke die bitteren Erlebnisse verwischen könnten, die ihren Geist verödet und ihr Herz zerrissen hatten; und sie verlangte gleichzeitig — — es ist dies nicht minder psychologisch naheliegend — den Hoffnungen und Enttäuschungen Ausdruck zu geben, in welchen sie sich umhergeworfen sah. Reisen und Schreiben! Schreiben und Reisen! das sind die beiden scheinbar so entgegengesetzten und doch aus einer Quelle stammenden Thätigkeiten, in welchen Gräfin Ida die folgenden zwei Jahrzehnte (1829—1849) ihre Befriedigung sucht. „Zuweilen war es ein Heroismus," so schreibt sie, „daß ich mich hinsetzte und einen Roman schrieb. War er fertig, so machte ich eine Reise. Kam ich heim, so beschrieb ich sie."

Folgen wir ihr zunächst auf ihren Reisen. Wir finden sie 1835 in der Schweiz, die sie nach allen Richtungen hin durchkreuzt, 1836—1837 in Oesterreich, insbesondere in Wien, 1838—1839 in Italien, 1840—1841 in Frankreich und Spanien, 1842 in Dänemark und Schweden, 1843—1844 im Orient (Constantinopel, Kleinasien, Syrien, Palästina, Aegypten), 1847 in Italien, hierauf in England und Irland und dann wieder in Italien, bis sie endlich 1848 in Dresden sich niederzulassen beschließt.

Was die Gräfin in die weite Welt getrieben, schildert sie hochpoetisch in dem schönen Gedicht, in welchem sie sich selbst mit dem wilden Bergfluß in Tyrol, der Rosane vergleicht:

Wähnt nicht, Thoren, mich zu halten,
Nimmer kehr' ich heimathwärts,
Glücklichen mögt ihr gebieten,
Frei geht durch die Welt der Schmerz.

Daß ihr das Reisen aber in der That nicht blos Linderung des Schmerzes, sondern hohe Lust gewährte, ergibt sich aus allen ihren Briefen. Sehr launig erinnert sie in einem der orientalischen Briefe *) Emy Gräfin Stolberg daran, daß ihr in der Jugend aus gewissen Linien in der Handfläche prophezeit worden sei, daß sie niemals ein Haus bekommen werde. Sie hätte damals ihren Geschwistern, welche sichere Häuser „in den Händen" gehabt, dagegen versichert, sie werde

*) Band II, S. 13.

wohl nicht ein Haus, aber ein Schloß bekommen; nun aber sei es ihr klar, was ihr an der Wiege gesungen worden: nämlich daß sie ein Zelt bekommen sollte! „Wie freue ich mich, daß das Schicksal Recht behalten hat, denn hätte ich ein Haus oder Schloß, so wäre ich ja nimmermehr bis zu meinem Zelt auf dem Libanon gelangt, sondern müßte festsitzen, wie Ihr Alle in Euren Häusern und Schlössern. Die Stimmen an unserer Wiege schickt Gott, der unsere werdende Seele kennt."

Mit einer ungewöhnlichen Gesundheit, aber auch mit ungewöhnlicher Energie in Ertragung der Strapazen ausgestattet, fand die Reisende stets Muße, an Ort und Stelle ihre Eindrücke niederzuschreiben. Wenn auch später eine Ueberarbeitung dieser Notizen oder Briefe stattfand, so machen sie doch ganz den Eindruck der unmittelbaren Conception; und diese ist ebenso frisch und originell, mag es sich um eine Schilderung von Landschaften handeln (wie z. B. die Küste von Sorrent, die Höhen des Carmel, die Pracht der Gletscher), oder um die Beschreibung und Beurtheilung von Kunstwerken (wie z. B. die Schöpfungen Thorwaldsen's in Kopenhagen). Auch die Schilderung des Volkslebens ist wenigstens in einzelnen ihr besonders sympathischen Partien von herrlicher Frische und Anschaulichkeit. Prächtig zeichnet sie ihre Lieblinge, die Beduinen und die Spanier, die zwei einzigen Arten von Menschen, in welchen sie „die Geschöpfe Gottes frei von dem Firniß der Civilisation wiederfindet." Minder gelingt es ihr, das einfache Landleben oder gar das städtische Treiben zu schildern, dafür fehlt es ihr nicht an Sinn und Gefühl, wohl aber an Objectivität.

Unter den Reisebeschreibungen ist besonders zu nennen: die italienische „Jenseits der Berge" 1840, die spanischen „Reise-Briefe" 1841, die „Schwedische Reise" 1844 und endlich die „Orientalischen Briefe" 1844. Die letztgenannten Briefe z. B. sind von wahrhaft classischer Schönheit.*)

Auch in den Romanen der ersten und zweiten Periode sind die Reiseeindrücke, welche mit unverwüstlicher Frische wiedergegeben werden, das eigentlich classische Element, und die Naturschilderungen gaben auch bis in das späteste Alter ihrer Unterhaltung einen seltenen

*) „Man kann mir keinen größeren Gefallen thun, als wenn man alle meine früheren Schriften vernichtet, ohne sie zu lesen," so sagte die Verstorbene öfters in ihrem späteren Leben. Die orientalischen Briefe verdienen dieses harte Urtheil sicherlich nicht. Sie haben einen bleibenden Werth.

Reiz. Sehr mit Recht durfte ſie an ihre Mutter ſchreiben: *) „Der Geiſt wird durch die Bekanntſchaft mit dem Schönſten nicht gegen das Schöne gleichgültig, ſondern nur gegen das, was es nicht iſt. Und zweitens habe ich das Glück, daß mein Kopf eine Art von Spiegel beherbergt, der immer ganz blank iſt, um den äußeren Eindruck zu empfangen, ſo daß darauf nicht das Kleine von dem Großen erdrückt, nicht das Einfarbige von dem Buntfarbigen verdunkelt wird."

Minder ſcharf und blank war ohne Zweifel der Spiegel, welcher das Innere ihrer Seele wiederſpiegelte; ſie ſelbſt nennt ihn einmal einen zerbrochenen Spiegel. Nicht als ob es ihr an tiefer Empfindung gefehlt hätte. Solche zeigt ſich namentlich in den lyriſchen Gedichten,**) welche größtentheils in den erſten Jahren nach ihrer Scheidung entſtanden, 1835 („Aſtralion" und ein Bändchen Gedichte) erſchienen. Aber dieſe ächt poetiſche Empfindung verräth vielfach eine Excentricität und Unruhe, welche aufregen, aber nicht anſprechen kann. In noch höherem Maß gilt dieſes Urtheil von den „Venetianiſchen Nächten".

Den Reiſen und Reiſebeſchreibungen ſtehen, wie oben bemerkt, als zweite Serie von Schriften die Romane zur Seite, welche in raſcher Folge von 1838 bis 1848 erſchienen. Man kann ſie als ideale Reiſen und Reiſebeſchreibungen bezeichnen und in ihnen den Verſuch erkennen, die Abgründe und Höhen der Seele zu durchwandern und die bitteren wie ſüßen Strömungen der Leidenſchaften zu ergründen. Aber man muß ſofort die Bemerkung hinzufügen, daß dieſe Reiſeeindrücke in jeder Zeile verrathen, daß ein zerbrochener Spiegel ſie aufgefaßt hat, und nicht blos zerbrochen war dieſer Spiegel! Was er bietet, iſt nicht ſelten ein Zerrbild, in welchem die Linien der Natur und Wahrheit in wirren Geſtalten untertauchen und wieder aufſteigen und wieder untertauchen.

Die genannten belletriſtiſchen Schriften ſind: „Aus der Geſellſchaft" 1838, „Der Rechte" 1839, „Ulrich" 1841, „Gräfin Fauſtine" 1842, „Sigismund Forſter" 1843, „Cecil" 1844, „Zwei Frauen" 1846, „Clelia Conti" 1846, „Die Sibylle" 1847, „Levin" 1848. Meiſt zwei bis drei Bände umfaſſend, haben ſie alle in Norddeutſchland wie in allen anderen deutſchen Ländern bei der ariſtokratiſchen und ſchöngeiſtigen Geſellſchaft einen reißenden Abſatz ge-

*) Orient. Briefe, Bd. I, S. 14.

**) Am bekannteſten iſt das auch durch ſeine Melodie beliebt gewordene Lied: „Ach wenn du wärſt mein eigen."

funden und erschienen 1851 bei Duncker in Leipzig als Gesammelte Werke unter dem Titel „Aus der Gesellschaft."

Gegen die letztere Ausgabe hat die unterdessen convertirte Gräfin öffentlich protestirt. Was sie früher von diesen ihren Arbeiten dachte, finden wir wohl am besten in den Worten ausgesprochen, mit welchen sie die ihr von Herrn von Sternberg gewünschte Annäherung an die berühmte Verfasserin von Godwie Castel, von Paalzow ablehnte: „Uebrigens will ich keine Schriftstellerin sein, was man so nennt. Ich schreibe meine Bücher, wie andere Leute spazieren gehen, um Luft zu schöpfen. Ich lege keinen Werth auf meine Schriften. Hätte ich etwas Anderes gekonnt und gehabt, was die Leere in meiner Existenz ausfüllt, ich hätte nicht zur Feder gegriffen." Daß die Verfasserin auf ihre Schriften, sobald sie geschrieben waren, keinen Werth legte, zeigte sie auch dadurch, daß sie, später wenigstens, niemals eine Kritik las und sich höchstens daran amüsirte, daß gerade jene Redactionen, welche sie am verbindlichsten um Arbeiten für ihr Feuilleton ersucht hatten, nachdem sie abschläglich beschieden waren, am heftigsten ihre „aristokratischen", „excentrischen", „emancipirten" u. s. w. Salon-Romane, kritisirten.

Was uns betrifft, so wollen wir die Todten ihre Todten begraben lassen. Das Urtheil, welches jüngst von Bone*) über den Roman überhaupt gesprochen wurde, dürfte den Lesern dieser Zeilen nicht unbekannt sein. Er hält den Roman für eine entartete Muse, welche als Mischung von Prosa und Poesie der Wahrheit beider entbehrt. Auch die Romane der Gräfin fallen unter dieses Urtheil, namentlich diejenigen der ersten Periode.

Hiernach kann es wohl an dieser Stelle nicht von Interesse sein, die genannten Schriften nach Inhalt und Form zu prüfen und mit den Literatur-Historikern darüber zu rechten, ob die Seelengemälde und Lebensverwickelungen, die Zeichnung der Helden und Heldinnen, die Entwickelung der Triumphe und Niederlagen der Leidenschaft, welche hier in bunter wirrer Menge sich drängen, den Gesetzen der Aesthetik entsprechen oder nicht. Noch weniger kann es unsere Absicht sein, die Gesetze der Moral an diese Romangestalten anzulegen, um der Verfasserin das gesammte Register der Sünden und Verbrechen zu imputiren, welche ihre Helden und Heldinnen auf dem Papier begehen. Daß der Dichter für die sittliche Tendenz und die sittliche Wirkung

*) „Frankfurter zeitgemäße Broschüren" Neue Folge. Bd. I. Heft 4.

ſeiner Werke verantwortlich iſt, ſoll wahrlich nicht beſtritten werden, und daß die Verfaſſerin des Romans „Der Rechte“ und „Ulrich“ u. ſ. w. ſich dieſer Verantwortlichkeit nicht entziehen wollte, bezeugt der ernſte Widerruf und Proteſt, mit dem ſie dieſelben ſpäter verwarf. Andererſeits gehört aber doch wohl die Geſchmackloſigkeit eines einſeitigen Polterers dazu, um mit Profeſſor Ebrard*) alles, was in den Romanen der Gräfin etwa Sittenwidriges zu leſen iſt, ihr auf das Schuldbuch des eigenen Lebens zu ſchreiben. Noch weniger ſcheint es uns gerecht, alle Sätze und Theorien, welche die Romane enthalten, ihr als damalige Ueberzeugung zu imputiren. Wollte man dieſes, ſo würde man eben aus dem einen erdichteten Roman einen zweiten machen, und es iſt doch wirklich an dem erſten genug.

Eine Verwandtſchaft zwiſchen den Schöpfungen der Phantaſie und der Wirklichkeit des perſönlichen Lebens iſt freilich bei den Romanen der Gräfin nicht zu verkennen. Nicht mit der Strenge der Memoiren, wohl aber mit der Freiheit von Wahrheit und Dichtung reflectirt ſich die Seelenſtimmung der Verfaſſerin in ihren Romanen jener Zeit, und ein Grundzug geht in mannigfacher Variation durch alle Geſtalten hindurch, welche ſie damals vorführte.

Dieſer Grundzug iſt die bittere, unverſöhnliche Klage über die Ehe, in welcher das liebebedürftige Weib die Quelle des Glückes erhofft, um die Quelle der Qual zu finden. Ebendarum eine bald mit wildem Uebermuthe, bald mit wehmüthigem Schmerz ausgeführte Schilderung der Leidenſchaft, welche der Schranken ſittlicher Ordnung ſpottet; ſchließlich immer ein tragiſches Ende, ſei es in Verzweiflung oder in Reſignation oder in hartem Geſchick. In mannigfachen Nüancen wechſeln die Frauenbilder: zwiſchen der höchſten Gluth der Leidenſchaft, coquettem Spiel und tiefem Leiden; glücklich, befriedigt und harmoniſch iſt keine. Unter den Männern begegnet uns in erſter Stelle das Bild roher Sinnlichkeit und ſchwachen Charakters, daneben auch geiſtreiche leidenſchaftliche Naturen, welche gewaltſam untergehen. Zwei Männergeſtalten ſind bemerkenswerth. Die Eine blendend aber unruhig gezeichnet in dem reich begabten aber maßlos ſtrebenden Sigismund Forſter, die Andere in dem Helden der Fauſtine Baron Andlau, welcher mit den Worten gefeiert wird: „Meine Seele blühte auf vor ſeinem Lächeln, meine Träume wurden wach vor ſeinem Blick, die Welt ſchlug für mich das Auge auf, wenn ich in

*) „Wo iſt Babel? Sendſchreiben an die Gräfin Hahn-Hahn“ Leipzig. 1852.

das seine schaute, in dieses ernst denkende Auge, das forschend, prüfend, wägend auf den Gegenständen ruhte und ihnen Werth und Bedeutung zu geben schien, je nachdem es nach der Prüfung mehr oder weniger befriedigt war, und das bei mir allein die Forschung vergaß, um in heller Freude zu glänzen."

Marie Helene (in dem mehrerwähnten Lebensbild S. 75) findet in dem ersten Bilde Heinrich Simon gezeichnet, welchem die Gräfin im Jahre 1836 in Greifswalde begegnet war und welchem sie vorübergehend ein lebhaftes Interesse geschenkt hatte; in dem letzteren aber Baron Adolph von Bystram, einen hochgebildeten, an Jahren vorgerückten Edelmann aus Curland, welcher nach dem frühen Tod seiner Frau, der er versprochen hatte, nicht mehr zu heirathen, auf sein Majorat verzichtete und in Dresden mit der Gräfin bald nach ihrer Scheidung bekannt geworden war. Was die Gräfin in der That für ihre dichterischen Ideale aus dem wirklichen Leben entnahm, und was umgekehrt Andere aus ihren Dichtungen in das wirkliche Leben übertrugen, soll von uns nicht untersucht werden. In beiden Richtungen hat die Phantasie ihr Möglichstes gethan.

Diese Gestalten der Phantasie aber können uns, wie bemerkt, nicht ernstlich beschäftigen; auch die Grundsätze nicht, welche gelegentlich in den Romanen zur Geltung kommen. Gehört es ja doch eben zu den Vorzügen der Roman-Literatur, oder besser zu den Nachtheilen derselben, wie wir betonen möchten, daß man in derselben alle möglichen Ideale und Grundsätze andeuten kann, ohne sich mit voller Klarheit zu denselben zu bekennen oder nicht zu bekennen. Gräfin Hahn hat in der ersten Serie ihrer Romane diesen Vor- und Nachtheil sich in reichstem Maße zu eigen gemacht.

Ein gewisser Fortschritt läßt sich jedoch immerhin bemerken. Während die ersten Romane, namentlich der „Aus der Gesellschaft", mit stürmischer Heftigkeit der socialen und sittlichen Ordnung gegenüber die individuelle Freiheit und die Autonomie des menschlichen Herzens betonen, lenken die späteren (wie „Gräfin Faustine" und „Sigismund Forster") augenfällig in eine ruhigere Auffassung über, die letzte Reihe aber, welche mit der „Sibylle" 1846 beginnt, zeigt deutlich das Verlangen nach einer Versöhnung mit den Traditionen der Gesellschaft, eine romantische Sehnsucht nach dem in dem Mittelalter gegebenen Reichthum der Poesie und Kunst, ja sogar eine unverkennbare Hochschätzung der katholischen Kirche. Die „Sibylle", welche mit

den Worten ſchließt: fons pietatis, salva me, (Quell der Barmherzigkeit, heile mich) gab noch mehr als die orientaliſchen Briefe zu der Meinung Anlaß, die Gräfin ſei katholiſch geworden. Daß ſie auf dem Weg war, es zu werden, konnte man — die Gnade Gottes vorausgeſetzt — damals in der That behaupten.

II. Die Converſion.

Was führte die Frau, welche ein Jahrzehent hierdurch ein zerriſſenes und doch ſo ſtolzes Ich der weiten wirren Welt, ihren Genüſſen und Schranken, ihrer ſocialen und ſittlichen Ordnung gegenüberſtellte, zu der Unterwerfung unter eine objective Ordnung des Denkens und Lebens und zu einem unbedingten Gehorſam gegen die Autorität der katholiſchen Kirche?

Dieſe Frage iſt nach dem bisherigen Gang ihres Lebens nicht allzu ſchwer zu beantworten. Ida Hahn-Hahn wurde katholiſch, weil ſie mit einem ernſten Sinne für Wahrheit eine unbeugſame Selbſtſtändigkeit des Urtheiles und einen energiſchen Willen vereinigte.

Sie hatte, als ſie der Welt entgegentrat, nichts Poſitives in ihrer Seele als jenen innerlichen ernſten Sinn für die göttliche Majeſtät, welcher als Mitgift der Seele allen Menſchen eingepflanzt iſt. Die Lebhaftigkeit, mit der ſie in ihrer Jugend dieſem Gefühl ſich hingab, ſcheint ſie niemals verlaſſen zu haben. Es war die Grundkraft ihrer Seele, jener Seele, welche, wie Tertullian ſagt, von Natur aus chriſtlich, oder was dasſelbe, katholiſch iſt.

Hierzu kam ein unauslöſchliches Verlangen nach dem Blick in das Innere des Menſchenlebens. Flach und äußerlich war ſie niemals, mochte ſie auch mit allen Thorheiten des Luxus ſich umgeben und alle Tändeleien der vornehmen Geſellſchaft theilen. Ohne Zweifel konnte ſie mit voller Wahrheit von ſich ſagen: „Auf die Innerlichkeit ging ich immer aus; die Seelen wollte ich wiſſen; was ſie gehört und geſehen, war mir vollkommen einerlei, was ſie dabei gedacht und empfunden, ſehr wichtig; dermaßen wichtig, daß ich ganz damit erfüllt war, wenn jemand mit mir von innen heraus ſprach. Aber leider ſind die Menſchen ſo wenig daran gewöhnt, das ſie es ſelten thun. Dann war mir — ach wie oft — zu Muth, als müßte ich ſie in die Hand nehmen und ſchütteln, damit die Phraſen von ihnen abfielen und wir zur Innerlichkeit gelangten. Wie mit einer unſichtbaren Wünſchelruthe ging ich durch die Welt, um durch ſie Waſſerquellen oder Gold zu finden.“

Dieſer Sinn für das Innerliche hat ſeine Spitze aber in einem ernſten, unbeugſamen Sinn für Wahrheit:

Wie du biſt und was du giebſt,
Wie du denkſt und was du übſt,
Wenig ſei's, gering und klein,
Aber wahr, das muß es ſein.

Dieſe Worte liebte ſie in Albums zu ſchreiben, und ihr ganzes Weſen zeigt dieſen Sinn für Wahrheit in einer Schärfe und Schneidigkeit, welche nicht ſelten verletzend, ja ſogar herausfordernd und abſtoßend ſich geltend machte, aber auch in dieſer Wendung nicht zu verkennen iſt. „Klarheit des Verſtandes," ſo bemerkt eine ihr nahe ſtehende Frau, „war ein ausgeprägter Zug ihrer Perſönlichkeit; nie begegnete man einem verſchwommenen Gedanken, ſelbſt jeder Ausdruck war prägnant, treffend in ſeiner Kraft. Auch ruhte ſie nicht, bis ſie zur Klarheit durchdrang, ſei es nun, daß man ihr mit rechten Ideen, oder mit dem confuſen Halbgedanken entgegenkam, wie es vielen eigen iſt. Mit Frauen und Schwächeren überhaupt war ſie nachſichtig. Im Geſpräch mit begabten Männern konnte ſie oft unerbittlich logiſch werden und im geiſtigen Gefühl die blanke Waffe ſo gründlich brauchen, daß ſie Siegerin blieb, oft nicht ohne Wunden zu ſchlagen."

Vermöge dieſes natürlichen Sinnes für Wahrheit, Innerlichkeit und göttliche Majeſtät proteſtirte die Gräfin gegen das, was ſich ihr als ſittliche, ſociale und religiöſe Ordnung entgegenſtellte, in Wirklichkeit aber nur Satzung menſchlicher Willkür war; und inſofern war ſie eine ächte Proteſtantin, eine Proteſtantin im wahren Sinne, wofern es die Achtung vor der Geſchichte geſtattet, dieſem Worte überhaupt einen ſolchen Sinn zu geben. *)

Der Sachlage gemäß mußte dieſer ächte Proteſtantismus eine zweifache Richtung nehmen. Er war radical gegen jegliche Ord-

*) Der Name Proteſtant hat bekanntlich ſeinen hiſtoriſchen Urſprung auf dem Reichstag zu Speyer erhalten. Es proteſtirten daſelbſt die evangeliſchen Reichsfürſten gegen das Verbot, ihre Unterthanen zur Reformation mit Gewaltmitteln zu zwingen. Das Wort „Proteſtantismus" iſt alſo hiſtoriſch gleichbedeutend mit dem Anſpruch auf Gewiſſenszwang. Seltſamer Weiſe iſt dieſe Bedeutung des Wortes ganz vergeſſen worden. Wenn man heute in dem „Proteſtantismus" die Freiheit des Geiſtes feiert, welche keiner menſchlichen Autorität in Glaubensfragen ſich unterwirft, ſo hat das Wort in der That eine wahre und edle Bedeutung. Solche Proteſtanten aber müſſen nothwendig katholiſch werden da nur in der katholiſchen Kirche die von Gott beſtellte Autorität mit Ausſchluß jeder menſchlichen entſcheidet.

nung, welche ſich als äußere, hohle, menſchliche Convention oder Satzung oder Meinung erwies. Er war conſervativ zu Gunſten der wahren, natürlichen, ewigen, von Gott gegebenen Ordnung.

Der Radicalismus, mit welchem die Gräfin nicht blos gegen die ſteifen, leeren, hohlen Formen der ſogenannten Geſellſchaft, ſondern gegen die Schablonen der Civiliſation überhaupt, insbeſondere gegen die alles bevormundende und reglementirende Polizei ſich aussprach, iſt ebenſo beißend als reizend.

„Europa iſt ein Treibhaus", ſchreibt ſie in den orientaliſchen Briefen, *) „das ſehr intereſſante und verſchiedene Pflanzen künſtlich erzeugt und die Producte von Geiſt, Erfindungskraft, Forſchung, Studium, Organiſationskraft, meiſterhafter Berechnung des Zuſammenwirkens der Kräfte und noch Tauſenderlei mehr aufzuweiſen hat; folglich geht von ſelbſt daraus hervor, daß es den Boden nicht hat, auf dem die eine ſtarke Pflanze der Freiheit gedeiht — und nur ſie."

Man hat viel davon geſprochen, wie eine ſo ariſtokratiſche Frau als Freundin der Freiheit ſich darſtelle. Dagegen läßt ſie eine ihrer Heldinnen ſogar behaupten, „nur Ariſtokraten können wahrhaft liberal ſein". Das iſt nun wohl ein wenig Romanſtyl. Doch iſt es bezeichnend genug, um uns zu erinnern, daß dieſer Proteſt gegen die Civiliſation und dieſes Hochſchätzen der Freiheit und Natürlichkeit nichts mit der Freiſinnigkeit gemein habe, welche aus der franzöſiſchen Revolution hervorgegangen iſt und von dem modernen Liberalismus fortgepflanzt, in dem demokratiſchen Socialismus der Gegenwart blüht.

Wohl verfolgte ſie dieſe Strömung, welche eben in den vierziger Jahren neuen Anlauf nahm und in Heinrich Simon ihr beſonders nahe trat, mit anhaltendem Intereſſe; ſie las die Schriften und verkehrte wohl auch mit einzelnen Perſönlichkeiten, welche in ihr auftauchten. Aber fortgeriſſen war ſie von derſelben niemals. Davor behütete ſie nicht die ariſtokratiſche Tradition ihres Namens, dieſe wäre ſie wohl zu opfern im Stande geweſen, ſondern ihr Sinn für Wahrheit. „Ich ſtudirte", ſo ſagte ſie, **) „communiſtiſche und ſocialiſtiſche Syſteme, um ausfindig zu machen, ob in ihnen der Kern enthalten ſei, um welchen eine neue Geſtaltung der Welt ſich organiſiren könne. Allein ich fand nicht, daß ſie organiſche Kräfte, ſondern nur mechaniſche ins Leben riefen; fand keine Einheit, ſondern nur Einför-

*) Bd. II, S. 278.

**) „Von Babylon nach Jeruſalem", S. 149.

migkeit; kein ſchöpferiſche Thatkraft, ſondern nur zerſetzende Fähigkeit; keine verbindende, ſondern nur atomiſirende Elemente, mit einem Wort: keine Befähigung zum Leben — geſchweige zum ewigen Leben." Dieſes Urtheil über Communismus läßt an Klarheit nichts zu wünſchen. Andererſeits ſprach die Gräfin ſich ſtets mit voller Entſchiedenheit für die Erblichkeit der Rechte aus: „Ich liebe ſie ausnehmend," ſagte ſie, „ſie gibt eine gewiſſe Ruhe, die das Erworbene und Erlangte nicht gibt. Stolz kann ſie machen, eitel nie." Vermöge dieſer ächt conſervativen oder, wenn man will, ariſtocratiſchen Geſinnung wendet ſie ſich auch mit ſcharfen Worten gegen die Fürſten, „welche den Adel ruinirten und, nachdem er erſchöpft und verarmt iſt, ihm damit danken, daß ſie mit den Bürgern coquettiren".

Den allerheftigſten Abſcheu aber verräth die Gräfin gegen das Burgeois-Königthum, welches 1848 mit ſo viel Schmach zuſammenfiel, und gegen das Advocaten-Regiment, welches nach der Revolution von 1848 auch in Deutſchland — namentlich in Holſtein — ſich breit machte, während ſie Radetzky's Siege mit den Worten begrüßt: „Alter Held, wie erquickſt du meine Seele; in einer Zeit, wo die Treuloſigkeit an der Tagesordnung iſt, haſt du die Treue heroiſch zu Ehren gebracht."

Wie in den ſittlichen und politiſchen Fragen, ſo begegnet uns auch in Beziehung auf die Fragen der Religion in den Aeußerungen der Gräfin von Anfang an eine Unabhängigkeit des Urtheils, welches über alle Vorurtheile ſiegreich nothwendig zu Gunſten der katholiſchen Wahrheit ausfallen mußte.

In welcher Weiſe ſie die natürlichen Wahrheiten der Religion erfaßte, iſt wiederholt angedeutet worden. Waren ihre Begriffe von göttlichen Dingen nicht beſonders geſchärft, ſo fehlte es doch, wie ſchon erwähnt, jedenfalls nicht an einem tiefen und ernſten Sinn für das Göttliche. Ueber die poſitiven Religionen urtheilte ſie rückſichtslos kritiſch, bis ſie den Begriff erfaßt, auf dem allein eine poſitive Religion feſtgehalten werde, den Begriff eines auf göttlicher Einſetzung beruhenden unfehlbaren Lehramtes des geoffenbarten Glaubens. Bis dahin waren ihr logiſch nothwendig auch alle poſitiven Religionen gleich werthvoll und werthlos. Jede iſt die einzig wahre für ihre Zeit und inſofern auch von Gott durch Offenbarung gegeben.*)

Alle dieſe Religionen, namentlich aber diejenigen des orientaliſchen Alterthums, hatten etwas, was ſie mit Lebhaftigkeit erfaßte. Die

*) So äußerte ſie ſich wiederholt und erinnert damit an Leſſing's „Erziehung des Menſchengeſchlechtes."

Incarnationen Brahma's, das Lichtreich des Zoroaſter, der Mythus von Iſis und Oſiris, wie die Wunder des Alten Teſtamentes und die acht Seligkeiten der Bergpredigt. Aber keine von dieſen Religionen hatte in ihren Augen den Anſpruch, als wahre Religion allein anerkannt zu werden. „Meine Religion," ſo ſagt ſie im Jahre 1844, „iſt die Religion des Individuums, mein Glaube iſt mein Glaube, und es iſt gleichgültig, was des Menſchen Glaube iſt, wenn es eben nur ſein Glaube iſt. Der Glaube macht ſelig, ſprach Chriſtus, und ganz und gar nicht dieſer oder jener Glaube."*)

So weit ſie dieſem Subjectivismus huldigte, war ihr ſelbſtverſtändlich die katholiſche Kirche durchaus unverſtändlich. Die Glaubensdefinitionen der Concilien erſchienen ihr als Anmaßung und Gewaltthätigkeit, und Angeſichts der kleinaſiatiſchen Städte Epheſus, Nicäa Chalcedon, in welchen ſolche gehalten wurden, entſchlüpft ihr der Schmerzensruf: „Es iſt unerhört, was die Theologie der Religion für Schaden gethan hat." **) Noch viel anmaßender und gewaltthätiger erſcheint ihr die ſubjective Bibelauslegung, nebſt der auf Concordien-Formeln geſtützten Orthodoxie des Proteſtantismus. Nichts findet ſie unnatürlicher, als daß man durch Bibelleſen zum wahren Glauben gelange, und daß man durch dieſen Glauben ſelig werde, „gleichviel ob Thaten des Fluches oder des Segens ihm zur Seite ſtehen." Eine Zeit lang intereſſirte ſich die Gräfin für die myſtiſchen Schriften Swedenborg's (namentlich die neue Theologie, welche in der Sibylle eine Rolle ſpielt). Aber bald erkannte ſie, daß ſie hier keinen feſten Boden gewinnen könne, und daß ſubjective Syſteme, wie ſie der Proteſtantismus in ſo üppiger Fülle hervorbringt, ihr keine Befriedigung gewähren können.

Schon 1844 in den orientaliſchen Briefen ***) ſagte ſie: „Ich habe eine große Vorliebe für den Katholicismus, darum weil er ſpricht: ich gebe die Lehre, wie ſie ſeit achtzehn Jahrhunderten von den Weiſeſten und Heiligſten verſtanden, erklärt und fortgepflanzt iſt, und wie ſie bis zum Ende der Tage fortdauern wird. In dieſem Bewußtſein liegt Autorität für Andere, Lebenskraft für ihn; und er hat ſie bewieſen. ..... Alle anderen Glaubenslehren, zuerſt die armeniſche, dann die griechiſche, dann die zehnfach zerſpaltenen der Reformation ſind

*) Orientaliſche Briefe, B. I S. 310.
**) a. a. O., B. I S. 310.
***) a. a. O., Bd. II, S. 250.

ſtets aus einem Gegenſatz zum Katholicismus hervorgegangen; er ſelbſt aber hat keinen anderen Urſprung als die alte Einheit. Seine Autorität wirkt magnetiſch, anziehend und beruhigend, ſo daß ich den katholiſchen Ausdruck: die Kirche ſei als eine Mutter zu betrachten, bei der ſeinen wirklich wahr finde."

Dieſe Worte, welche Gräfin Ida in einem Brief an ihren Bruder aus dem Orient ſchreibt, verdienen unſere ganze Aufmerkſamkeit. Es wird in ihnen das erſte Kennzeichen der wahren Kirche, die Apoſtolicität, mit einer Klarheit erfaßt, welche nichts zu wünſchen übrig läßt.

Auch das Kennzeichen der Einheit und Katholicität findet zu gleicher Zeit bei ihr ein tiefes Verſtändniß. „Für mich, liebe Emy," ſo ſchreibt ſie an Gräfin Stolberg,*) „iſt es ein Unglück, daß ich nicht im Katholicismus geboren bin, und hätte ich nicht einen ſo ſtarken Glauben, nämlich meinen Glauben, ein Kind Gottes zu ſein, dem die Kirchen zu eng ſind, ſo wäre ich wohl ſchon längſt übergetreten. Aber Menſchen mit einem ſolchen individuellen Glauben treten nicht über... Dennoch gibt es Augenblicke, wo man den Ausdruck eines innerlichen Verbandes mit der Menſchheit auch äußerlich darſtellen möchte, und da wende ich mich immer dem Geiſte des Katholicismus zu."

Was ihr aber ganz beſonders einleuchtet und was wohl das eigentliche Motiv ihrer Hinneigung zum Katholicismus war, iſt das Kennzeichen der Heiligkeit, welches die katholiſche Kirche in ihrer Lehre, in ihrem Leben und namentlich in ihrem Ordensleben an ſich trägt. Die Ehrfurcht vor dem klöſterlichen Leben ſcheint in dem Herzen der Gräfin, obgleich ſie demſelben in ihrem ganzen Jugendleben abſolut ferne war, doch ſchon in aller Frühe erwacht zu ſein. „Meine alte Liebe zum Kloſter wacht wieder auf, und ich denke: Selig, wer hier wenigſtens vorüberziehen darf, ſeliger, wer hier bleiben darf," ſo ſchreibt ſie 1844 Angeſichts des Kloſters Carmel. Immer und immer kommt ſie auf die guten Franciscaner-Mönche zu ſprechen, welche im Orient in Damascus, Jeruſalem und auf dem Libanon ihr begegnen. Sie kritiſirt ſcharf ihre Eigenthümlichkeiten und Schwächen, aber das Ordensleben, die Hingebung für die Pilger, Kranken und Armen erfüllt ſie mit tiefer Ehrfurcht. Insbeſondere zeigt ſie ein tiefes Verſtändniß für das jungfräuliche Leben der Prieſter und Miſſionäre.

*) Orient. Briefe, Bd. II, S. 128.

„Die Propheten hatten keine Familie," schreibt sie,*) „und die Apostel auch nicht, und ich denke, wenn sie eine solche gehabt hätten, so wären sie wohl nimmermehr Propheten oder Apostel geworden. Dazu gehört eine ausschließliche und unbedingte Selbstentäußerung des ganzen irdischen Menschen."

Alle diese Aeußerungen sind um so bemerkenswerther, als sie zu einer Zeit geschrieben wurden, in welcher die Gräfin noch gar nicht daran dachte, zur katholischen Kirche überzutreten, sondern sogar immer wieder darauf pochte, daß sie Protestantin sei, an der Religion des Individuums oder an dem Subjectivismus festhalte.

Wenn trotzdem die Kennzeichen der wahren Kirche in ihrem Geiste mit solcher Evidenz sich eindrückten, so erprobt sich ihre Kraft in ganz besonderem Maße. In der orientalischen Reise, welche die Gräfin im Jahre 1843 machte und in der mehrerwähnten Schrift beschrieb, ist aber ein Moment vorzüglich beachtenswerth: ihr Aufenthalt auf dem Berge Carmel nämlich. Dort, so scheint es, hat ihrer Seele eine wundersame Sehnsucht nach dem Glauben der Kirche sich bemächtigt, welche nicht mehr verwischt werden sollte. Nicht blos die herrliche Natur, welche sie umgab, auch nicht die großen historischen Erinnerungen, die sie hier wach rief, waren es, was sie so tief ergriff. „Ave Maria," so schreibt sie, „da läuten sie den Tag zur Ruhe. Wie es feierlich klingt das Glöckchen, das mit seiner hellen Stimme in der Einsamkeit der Berge und am rauschenden Meer ebenso gut dem großen Gott das Abendlied der Seelen zuträgt, wie Fluth und Wind ihm das der Natur aussprechen. Ave Maria ist ein Gruß des Friedens, und diesen rufe ich Ihnen zu, meine Emy, Ihnen und allen den Meinen, vom Carmel nach dem fernen Europa und recht ins Herz von Deutschland hinein .... Hier ist Gott und keine Götzen neben ihm .... Erquickt wie ich, muß die arme Muschel sich fühlen, die einmal sich geöffnet hat, um einen Thautropfen zu empfangen. An den Libanon werde ich meiner Lebtag denken, Israel, zu deinen Zelten!!"**)

Das ist wunderschön geschrieben und offenbar geschrieben, wie im Herzen empfunden. Sollte man nicht sagen dürfen, sie habe auf dem Carmel in dem Abendlied der Seelen die Stimme der Mutter des Erbarmens vernommen, welche seit Jahrhunderten dort ihre

*) Orient. Briefe, Bd. II, S. 130.
**) Orient. Briefe, Bd. II, S. 135.

gnadenreiche Wohnung hat? Sieben Jahre waren verfloſſen, als die Gräfin dieſer Stunde auf dem Carmel in ihrer Schrift „Von Babylon nach Jeruſalem“*) wieder gedachte. Da ſchrieb ſie wieder: „Israel, zu deinen Zelten!“ aber nicht mehr mit der unbeſtimmten Sprache der Sehnſucht, ſondern mit der vollen Klarheit der Ueberzeugung.

Daß ſieben Jahre verfließen mußten, bis ein ſo klarer Verſtand und ein ſo entſchloſſener Wille zur Entſcheidung kam, könnte in Verwunderung ſetzen, wenn man nicht wüßte, wie ſchwer ſich eine Menſchen-Seele aus all' den tauſend Fäden loslöſt, welche Geburt und Geſellſchaft, Gewohnheit und Leidenſchaft um ſie ſchlugen. Aber auch die Erlebniſſe dieſer Jahre ſind reich an höchſt intereſſanten Momenten. Kurz nachdem die Gräfin aus dem Orient zurückgekehrt war, begann in Deutſchland die religiöſe Bewegung, welche die bedeutungsvolle Vorgeſchichte der politiſchen ſein ſollte. Eine Million Katholiken pilgerte im Sommer des Jahres 1844 nach Trier, um in lebendigem Glauben den göttlichen Erlöſer zu bekennen, deſſen Kleid daſelbſt bewahrt wird. Dagegen erhob ſich die häßliche Aufklärichts-Comödie, welche ſich an den ſog. Deutſch-Katholicismus und den apoſtaſirten Prieſter Ronge knüpfte. Gräfin Hahn wurde von dieſer Manifeſtation des katholiſchen Glaubens tief ergriffen. „Ob es derſelbe Rock iſt,“ ſchrieb ſie damals, „weiß ich nicht; aber es iſt derſelbe Glaube, der einſt das kranke Weib vor Chriſtus niederwarf, um nur den Saum ſeines Kleides zu berühren und davon zu geſunden.“

Im Jahr 1847 war ſie erſt in Italien, dann in Irland. Es iſt eigenthümlich, daß das religiöſe Leben in den katholiſchen Ländern, namentlich in Italien ihr fremd geblieben war, in dem heidniſchen Orient aber und in dem proteſtantiſchen England den tiefſten Eindruck auf ſie machte, oder, wie ſie ſich ausdrückt, ihre Seele aus dem Murmelthierſchlaf weckte. Von dem erſteren haben wir ſchon geſprochen.

Ueber Irland ſagt ſie:**) „Da ſah ich die Kirche wieder in ihrer Schönheit, in Armuth, Unterdrückung, Märtyrerthum — und in ihren Prieſtern heiligmäßige Männer, voll apoſtoliſcher Liebe und Barmherzigkeit ... Das Volk mit allen Licht- und Schattenſeiten des celtiſchen Stammes, mit Grazie und Leichtſinn, mit großer Kraft zum Lieben und Haſſen ausgeſtattet, liebt ſeine Prieſter und ſeinen Glauben als die Sonnenſtrahlen in dem tiefen Elend ſeines Lebens.“ Beſonders un-

*) S. 33.

**) „Von Babylon nach Jeruſalem,“ S. 176.

vergeßlich war ihr aber die Bekanntschaft zweier Priester, die sie dort machte des Pater Mathew und Kirby in Dublin. „In diesem Manne", sagt sie,*) „ging zum erstenmal gleichsam der Schatten des ewigen guten Hirten, des seelensuchenden und rettenden, an meiner Seele vorüber und machte sie so erzittern in ihrer Armuth und ihrer Verlassenheit, daß sein grünes Gärtchen von Olive Mount ihr heimischer vorkam, als die schönsten Parks und Cottages von England. Warum? weil da die himmlische Liebe wohnte."

Von der englischen Reise zurückgekehrt, als eben die Stürme der Revolution von Westen herüber brausten, faßte Gräfin Hahn den Entschluß, sich in Dresden niederzulassen, und miethete daselbst ein bescheidenes still gelegenes Haus, welches sie einfach aber geschmackvoll einrichtete und in welchem sie eine kleine gewählte Gesellschaft zu sehen pflegte. Ihre Zeit widmete sie ernsten Studien. Sie las die Propheten Jesaias und Jeremias, einige Schriften des hl. Augustinus,**) die Geschichte und Beschlüsse des Trienter Concils; daneben auch wiederholt die Schriften Luther's. Ihre Hinneigung zum katholischen Glauben war unter dieser Lectüre immer fester geworden und sie begann nunmehr, auch die hl. Messe, der sie bis jetzt in einer eigenthümlichen Mischung von Sehnsucht und Scheu fern geblieben, regelmäßig zu besuchen. Die verschlossene Muschel begann sich zu öffnen und der himmlische Thau nahete ihrer Seele. Sie fühlte, daß sie der Gnade***) bedürfe, und betete. In dieser Seelenstimmung machten zwei Worte der hl. Schrift einen besonders tiefen Eindruck auf sie, das Wort des Jeremias: „Mit ewiger Liebe liebte ich dich, darum erbarmte ich mich deiner und zog dich zu mir," †) und ferner das Wort des Jesaias: „Mache dich auf, werde Licht, Jerusalem! denn es kommt dein Licht, und die Herrlichkeit des Herrn geht über dir auf." ††)

---

*) „Ein Büchlein vom guten Hirten," S. 3.

**) In dem Buche „Von Babylon nach Jerusalem" S. 86 sagte sie von Augustinus: Seine Worte magnetisirten mir gleichsam die Seele und marterten mich zuweilen, weil ich in ihm Alles fand, was ich auch wollte und nicht wollte, gerade wie er!

***) Sehr eigenthümlich ist, daß sie schon 1844 mit großem Ernst die Macht der Gnade über den Willen betonte, (Orient. Briefe B. I), freilich, wie sie selbst beifügt, von einem ganz unklaren Begriffe ausgehend.

†) Jeremias 20. 3.

††) Jesaias 31. 1.

In eben diese Zeit fällt ein schmerzliches Ereigniß, welches wohl nicht ohne Einfluß auf die Seelenstimmung der nach Erlösung rufenden Frau war. Sie hatte sich im Jahre 1848 bei einer an sich unbedeutenden Operation an den Augen eine heftige Entzündung zugezogen, welche sie fünf Monate lang zu Berlin in vollständigem Dunkel ohne jede Beschäftigung zu verweilen zwang und schließlich mit Zerstörung des einen Auges endete. Auch die äußeren Ereignisse, die Revolution, welche vor ihren Augen Dresden verwüstete, und das erbärmliche Parteigetriebe, welches Deutschland schändete, berührte sie schmerzlich.

Aufs neue studirte sie in dieser Zeit die Controversen des Glaubens. Zu Ende des Jahres 1849 war der Entschluß gefaßt. Sie wollte, wie sie sich ausdrückte, der Schwalbe gleich, das baufällige Haus verlassen und die Bruchstücke des Protestantismus mit dem vollen und ganzen Leben der Kirche vertauschen. „Am 1. Januar 1850 schrieb ich zu Berlin an den Cardinal-Fürstbischof von Breslau, um ihn zu bitten, mir zum Eintritt in die Kirche behülflich zu sein. Und er war es;" so berichtet sie kurz in der Schrift „Von Babylon nach Jerusalem." Wir können uns nicht versagen, diesen Bericht zu ergänzen, da er eine höchst merkwürdige Fügung verschweigt.*)

Gräfin Hahn hatte den Brief an den Fürstbischof von Breslau geschrieben, nachdem sie den Tag zuvor in einer Gesellschaft einen Herrn gesehen hatte, welcher ihr als Fürstbischof bezeichnet wurde. Es war dieses der Fürstbischof von Sedlnitzky, welcher 1840 resignirt hatte, später sogar zum Protestantismus überging und sein aus katholischem Kirchengut gewonnenes Vermögen einem protestantischen Seminar hinterließ. An diesen hatte sie in Unkenntniß über seine Person sich unter der Adresse „an den Fürstbischof von Breslau" gewendet. Dieser Brief aber wurde von der Post nach Breslau gesandt und kam in die Hände des wirklichen Fürstbischofs, Diepenbrock.

Dieser antwortete ihr in einem unvergleichlich schönen Brief und empfahl ihr, sich an Herrn von Ketteler zu wenden, welcher vor Kurzem Propst in Berlin geworden war. Der letztere, welcher die Gräfin persönlich zuvor nicht gekannt und auch von ihrer literarischen Thätigkeit kaum Notiz genommen hatte, war nicht wenig über-

*) Vergleiche Briefe des Bischofs von Mainz von Dr. Raich, S. 188 ff.

raſcht, in der von der Herrlichkeit und dem Kultus der modernen Welt umgebenen Dame eine ſo feſt begründete Ueberzeugung von der katholiſchen Wahrheit zu finden. In den wenigen Conferenzen, welche er ihr gewährte,*) war es, ſo erzählte er ſpäter ſelbſt, ſein einziges Bemühen, die göttliche Einſetzung der Lehr-Autorität der Kirche klar zu ſtellen; und die Gräfin erfaßte dieſes Prinzip mit ſo großer Energie, daß ſie erwiderte: „Nun bedarf ich keiner anderen Erklärung; ſagen Sie mir nur, was die Lehre der Kirche iſt, ich glaube, was die Kirche glaubt."

Auch in ſpäteren Jahren ſprach ſie wiederholt dieſen Gedanken aus. Als man einmal in ihrer Gegenwart über die verſchiedenen Wege ſprach, welche zur Converſion führen, und allerlei nannte: die Lectüre eines bedeutenden Lehrbuches, oder den Einfluß einer bedeutenden Perſönlichkeit oder die Klarſtellung einer Controversfrage u. ſ. w., hörte ſie einige Zeit ſchweigend zu, rief dann aber in tiefſter Ueberzeugung: „Ach nein, es iſt nicht dieſes und nicht jenes, die Demuth, die Unterwerfung unter die göttliche Autorität, dieſes allein führt zur Kirche". Dieſes Bekenntniß iſt um ſo bemerkenswerther, da es eine Frau iſt, welche mit ſo großer Schärfe das innerſte Geheimniß des katholiſchen Glaubens hier ausſpricht.

Am 26. März 1850 legte ſie ihr Glaubensbekenntniß in die Hände des unterdeſſen (am 15. März) zum Biſchof von Mainz erhobenen Propſtes der St. Hedwigskirche nieder. Einer Rechtfertigung dieſes Schrittes bedurfte es, nachdem ihre Schriften ſeit ſieben Jahren die Wege, auf welchen ſie zur Kirche gekommen, ſo deutlich geoffenbart hatten, kaum. Es drängte ſie aber dennoch, ihrer Ueberzeugung und Empfindung einen beſonderen Ausdruck zu geben in der geiſtvoll und zündend, vielleicht etwas zu erregt geſchriebenen Schrift: „Von Babylon nach Jeruſalem" (1851), ſowie in der in demſelben Jahr erſchienenen Schrift: „Aus Jeruſalem." Beide Schriften, auf welche wir unten zurückkommen werden, machten in der katholiſchen wie proteſtantiſchen Welt großes Aufſehen.**)

*) Die Worte, mit welchen der Propſt von Berlin die erſte erbetene Conferenz zuſagte, lauten: „Da jede Seele für mich den Werth des Blutes Jeſu Chriſti hat, ſo können Sie verſichert ſein, daß ich aus ganzem Herzen bereit bin, Ihren Wünſchen zu entſprechen, ſoweit ich es mit Gottes Gnade vermag. (a. a. O. S. 192.)

**) Siehe ein Referat von Guido Görres in den Hiſtoriſch-politiſchen Blättern, Band 28. S. 801.

Daß Reformjuden, Ritter vom Geiſte und ganz Jung-Deutſchland über die ehedem trotz ihrer ariſtokratiſchen Höhe auch in dieſem Kreis gefeierte Schriftſtellerin ſofort unbarmherzig den Stab brachen und alsbald ſie zu den literariſch Todten, wenn nicht gar zu den der Vergeſſenheit Geweihten zählten, iſt für Niemanden überraſchend, der die Naturgeſchichte dieſes Geſchlechtes kennt. Ein kleines Nachſpiel der damaligen theils flachen, theils gemeinen Witzeleien über die „neue Magdalena“ gaben die Feuilletons der letzten Woche, unter welchen als ganz beſonders unglückliche Leiſtung eine Studie der „Frankfurter Zeitung“ und eine Dithyrambe des „Berliner Deutſchen Montags-Blattes zu verzeichnen iſt.

Eine Erwiderung auf dieſe Angriffe gab Gräfin Hahn ſo wenig, als ſie früher in irgend welche Polemik ſich eingelaſſen hatte. Allen Arten von Beurtheilungen, welche ihr zu Theil wurden, hat ſie im Voraus entgegnet, indem ſie am Schluſſe der Schrift „Von Babylon nach Jeruſalem“ die charakteriſtiſchen Worte ſchreibt:

„Nun ſage mir, o du unbekannte Seele, die du mir bis hierher gefolgt biſt, ſage — was denkſt du? — Denkſt du etwa: die Frau iſt eine Schwärmerin? — Aber du findeſt in dieſen Blättern keine Spur von unbeſtimmter Exaltation. Oder: ſie ſagt nicht die Wahrheit! — Aber bedenke, ... daß man mir niemals den Vorwurf der Unaufrichtigkeit hat machen können. Oder: es iſt ein ſtarker Geiſt des Widerſpruchs in ihr! — Das iſt richtig! ich widerſprach ſo lange, bis ich dasjenige fand, was jeden Widerſpruch beſiegt: die objective göttliche Wahrheit; da unterwarf ich mich auf der Stelle und bedingungslos. Oder: ſie iſt ariſtokratiſch, deshalb ſagt ihr das conſervative Princip der katholiſchen Kirche zu! — Ja, ich bin ariſtokratiſch, und darum laſſe ich mein Leben nicht beſtimmen von dem, was mir eben paßt und zuſagt, ſondern von tiefen und heiligen Ueberzeugungen.“

III. Nach der Converſion.

Daß der Uebertritt der Gräfin Hahn zur katholiſchen Kirche ein Werk voller innerer Ueberzeugung war, beweiſt der tiefe ſittliche Ernſt, mit welchem ſie die Vollkommenheit des chriſtlichen Lebens erfaßte. Eine Weltdame im gewöhnlichen Sinne war ſie nie. Ihre Kleidung ſchien eher durch Einfachheit als durch Ueberfluß auffallend, und die Wohnung, welche ſie zuletzt in Dresden ſich gewählt hatte, war, wenn auch mit Comfort ausgeſtattet, doch keineswegs luxu-

riös. Immerhin war sie gewohnt, über die ihr theils aus der Familie, theils aus ihrer literarischen Thätigkeit reichlich zufließenden Mittel mit großer Freiheit zu verfügen und sich alle jene Annehmlichkeiten zu gewähren, welche Damen ihres Standes nicht entbehren.

Unmittelbar nach ihrer Conversion aber legte sie sich die schwersten Beschränkungen auf und faßte den Entschluß, sich von Allem zurückzuziehen, was sie mit der großen Welt verknüpft hatte. Sie verließ Dresden, um nach einem kurzen Aufenthalte bei ihrer Mutter und Schwester, mit welchen sie stets auch nach der Conversion in innigstem Verhältniß stand, in Mainz ihren Aufenthalt zu nehmen. Dort blühte unter dem am 25. Juli 1850 installirten Bischof das katholische Leben kräftig auf, und sammelten sich mehr und mehr hervorragende Katholiken aus allen Theilen Deutschlands.

In einer bescheidenen Privatwohnung, in der Nähe des Domes lebend, beschäftigte Gräfin Hahn in Mainz sich mit der Gründung eines Klosters vom guten Hirten, wofür sie nicht nur ihre eigenen Mittel verwandte, sondern auch Almosen sammelte. Sie hatte sich für diesen Orden, welcher sich mit der Rettung gefährdeter Mädchen beschäftigt, wie oben erwähnt, auf ihrer Reise in Irland interessirt, und es lag ihr ja wohl auch ganz besonders nahe, in der Stiftung dieses für die Schäden der Zeiten so überaus heilsamen Ordens ein Werk der Barmherzigkeit und ein Zeichen ihrer eigenen Umkehr zu schaffen. Die Begeisterung, mit der sie diesen Orden erfaßte, findet in dem Schriftchen Ausdruck: „Ein Büchlein vom guten Hirten" Mainz 1853. In diesem schildert sie mit großer Innigkeit den Zweck des Ordens, dessen Stiftung durch P. Eudes, sowie die Wirksamkeit verwandter Congregationen. Im November 1852 reiste die Gräfin nach Angers in das dortige Mutterhaus der Frauen vom guten Hirten, um die Uebersiedelung einiger Schwestern zu bewirken, und im Frühling 1853 war sie in Wien, woselbst sie Kaiser Franz Joseph eine Denkschrift überreichte, welche dazu mitwirkte, daß alsbald die Strafanstalt zu Neudorf bei Wien den Schwestern übergeben wurde. Unterdessen war das Haus in Mainz vollendet und im Jahre 1854 von einigen Schwestern aus Angers bezogen worden.

In diesen Orden persönlich einzutreten, konnte die Absicht der Gräfin nicht sein, sie wurde niemals Nonne, noch weniger übernahm sie die Leitung des Klosters in Mainz.

Die Tugenden einer Ordensfrau zu üben, war aber allerdings das Verlangen der edlen Frau. Sie erbat sich darum in dem Kloster

vom guten Hirten ein kleines Zimmerchen, groß genug um einen Tisch und Stuhl und Bett zu fassen, und lebte da dreißig Jahre. Ihre Revenüen aus der Familie, wie ihre literarischen Einnahmen stellte sie ausschließlich den wohlthätigen Werken zur Verfügung, für welche man ihre Hülfe in Anspruch nahm. Dabei war es ihr ein Verlangen, nicht dem eigenen Willen zu folgen.

Daß das Alles nicht ohne Selbstverleugnung und auch nicht ohne inneren Kampf geschah, läßt sich ja wohl ermessen, und wer die rasche selbständige Natur der willensstarken Frau kennt, wird wohl glauben, daß das Leben, das sie nunmehr begonnen, nicht eine Spielerei frommen Gefühles, sondern eine That ernster Ueberwindung war. Morgens 5 Uhr, später 6 Uhr, sah man die Gräfin Winter wie Sommer in den Dom gehen, woselbst sie bis 7 Uhr der hl. Messe anwohnte; ihr Lieblingsaufenthalt war vor einem alten Kreuz in dem nördlichen Seitenflügel. Auch in anderen Kirchen, namentlich bei Festlichkeiten und den Andachten der Stadtkirchen, fand man sie immer. Bezeichnend ist, daß sie eine besondere Vorliebe für die alten Andachten und frommen Vereine an den Tag legte und diese besonders eifrig besuchte, dagegen öfters sich gegen diejenigen aussprach, welche immer neue Andachten und Vereine ersinnen zu müssen glaubten.

Besonders eifrigen Antheil nahm sie an dem Elisabethen-Verein, welcher im Jahre 1848 von Mainzer Frauen gegründet wurde. Sie besuchte mit anderen Frauen die Kranken in der Stadt und nahm sich der Armen liebevoll an; da war in der That nichts von der viel besprochenen Aristokratie zu sehen, wohl aber eine recht herzliche Güte. Auch arbeitete sie jede Woche einen Nachmittag mit den Frauen des Paramenten-Vereins. Die liebenswürdige und geistvolle Unterhaltung, namentlich die herrlichen Erzählungen, mit welchen sie den ihr in den Lebensverhältnissen zum Theil sehr fern stehenden Frauen und Jungfrauen die Zeit der Arbeit verkürzte, sind im besten Andenken. Auch an dem Verein der christlichen Mütter, sowie an dem mit Gründung einer katholischen Universität beschäftigten Catharinen-Verein, dem Maria-Hülfverein für christliche Dienstboten u. s. w. nahm die edle Frau den regsten Antheil. Wo immer irgend ein kirchliches oder wohlthätiges Werk in der Diöcese unternommen wurde, da war man ihrer Mitwirkung gewiß.

Den weltlichen Kreisen der Stadt blieb die Gräfin, eine einzige katholische Familie ausgenommen, ferne. Wenn ihre Ge-

ſchwiſter ſich in Mainz aufhielten, verweilte ſie bei dieſen in der Geſellſchaft. Beſuche empfing ſie freundlich in dem Sprechzimmer des Kloſters. Auch ging ſie zuweilen auf Reiſen. Von Anfang an nahe befreundet mit der Herzogin von Braganza, nahm ſie faſt alljährlich ihren Aufenthalt in dem anmuthigen Schloß oder Kloſter Brombach, in welchem dieſe hohe Frau mit ihrem Gemahl und ihren Kindern nach der Revolution ihre Zuflucht gefunden hatten. Ebenſo war ſie in den fürſtlichen Häuſern Löwenſtein-Roſenberg und Iſenburg-Birſtein ein willkommener Gaſt. Mit ihrem Bruder, dem Grafen Ferdinand Hahn-Neuhaus und deſſen Gemahlin, welche beide am 16. Juni 1858 ihr in der Rückkehr zur katholiſchen Kirche nachfolgten, war ſie ſtets in regem Verkehr und brachte auch zuweilen, zuletzt 1878, im Sommer einige Wochen mit denſelben auf dem Gute Neuhaus in Holſtein zu.

Auch auf der Reiſe nach Rom ſchloß ſie ſich wiederholt ihrer um ſie ſtets beſorgten Familie an und brachte mit dieſer auch den Winter 1869 auf 1870 daſelbſt zu. Das bewegte Leben, welches ſich damals an das Concil anſchloß, hat ſie nicht befriedigt, und die Aufregung, mit welcher die theologiſchen Fragen nicht blos in den Congregationen, ſondern auch in den Salons beſprochen wurden, hat auf ſie wie auf manche anderen Frauen, einen abſtoßenden Eindruck gemacht. Doch nur vorübergehend. Sie brachte auch den Winter 1873 in Rom zu, und verſchiedene kleinere Arbeiten aus jener Zeit. (z. B. Eine Pfarrkirche, Katholik 1873) geben davon Zeugniß, wie ſehr die Gräfin an die ewige Stadt und den hl. Stuhl anhänglich war. Auch Leo XIII. ſchenkte ſie die innigſte Ehrfurcht und war glücklich, von ihm einige Tage vor ihrem Tod den Segen zu erhalten.

Das beſcheidene, wahrhaft fromme und tugendhafte Leben, welches Gräfin Hahn achtundzwanzig Jahre hindurch in der Stadt Mainz führte, die Selbſtverleugnung, die ſie dabei übte, und ihre in der That unermüdliche Wohlthätigkeit*) iſt der feinen Welt, welche ehedem ſo viel mit ihr ſich beſchäftigte, natürlich unverſtändlich geblieben, und wenn man da und dort von ihr Notiz genommen hat, ſo geſchah es meiſt nur, um ſich über die „Nonne“ zu moquiren.

*) Noch in den letzten Tagen ihres Lebens vertheilte ſie ihr Geld an die verſchiedenen wohlthätigen Anſtalten und Vereine und wickelte alles in Päckchen. „Nun habe ich über nichts mehr zu verfügen,“ ſagte ſie zu einer befreundeten Dame. „Wenn ich vor dem 1. Juli ſterbe, muß mein Bruder für mein Grab ſorgen.“

Aehnlich verhielt sich auch die literarische Welt, in welcher die Verfasserin der einundzwanzig Bände „Aus der Gesellschaft" ehedem eine so hohe Stelle einnahm, zu den schriftstellerischen Arbeiten, welche nach der Conversion in rascher Folge erschienen.

Die katholische Literatur der Gräfin zerfällt, wie ihre frühere, in zwei verschiedene Gruppen.

Eine derselben ist uns bereits in den oben erwähnten Conversions-Schriften begegnet. Die Schrift „Von Babylon nach Jerusalem" enthält eine sehr scharfe Zeichnung des protestantischen Deutschlands und eine Menge von apologetischen Gesichtspunkten. Die Schrift „Aus Jerusalem" gibt von dem Ernst Zeugniß, mit welchem sich die Verfasserin in die Geheimnisse des katholischen Glaubens, insbesondere die Geheimnisse des heiligsten Altar-Sacramentes einlebte. Eine wahrhaft herrliche Erörterung über die katholische Lehre von der Ehe bildet den Schluß der ernsten Schrift. An diese reiht sich (1852) das gleichfalls schon erwähnte „Büchlein vom guten Hirten," und das zweibändige Schriftchen „Die Liebhaber des Kreuzes" an. Letzteres kann man wohl als eine Art Kirchengeschichte im Lichte des Kreuzes bezeichnen. Es wird gezeigt, wie die Kirche in allen Jahrhunderten mit dem Glauben und den Werken des Kreuzes die Welt überwunden, und wie diese siegreiche Macht sich ganz besonders in den Heiligen der Kirche offenbarte.

Von demselben Gedanken geleitet begann die Gräfin nunmehr 1856—1859 die Kirchengeschichte in einzelnen Bildern darzustellen, und erst die Väter der Wüste, dann die Märtyrer und die Kirchenväter in dem hl. Augustinus zu schildern. Unseres Erachtens sind die 1862 in zweiter Auflage erschienenen Bilder aus der Kirchengeschichte das Beste, was die Gräfin nach ihrer Conversion geschrieben. Eine glänzende Schilderung der äußeren Umstände vereinigt sich mit innig frommer Auffassung des christlichen Lebens. Alles ist wahr und zugleich mit plastischer Anschaulichkeit geschildert. Wie schön wäre es, wenn sie die ganze Kirchengeschichte in solchen Bildern gezeichnet hätte. Leider geschah dieses nicht. Nur einige kleinere Heiligenbildchen schrieb sie, welche gleichfalls nicht abgeschlossen sind. Einige Zeit war ihr Interesse ausschließlich von der großen Erscheinung der hl. Theresa gefesselt. Sie begann eine Uebersetzung ihrer Schriften, von welchen 1867 das „Leben der hl. Theresa von Jesus, von ihr selbst beschrieben", und 1868 die „Klostergründungen" erschienen.

Ein Zeugniß für den Ernst ihrer Studien wie für den Eifer, mit dem sie Alles verfolgte, bietet die kleine Schrift „Ben David, ein Phantasie-Gemälde von Ernst Renan" (1864).

Den historisch-apologetischen Arbeiten der Gräfin steht eine poetische und belletristische Literatur zur Seite, welche an Umfang und Zahl der Bände die vor der Conversion erschienenen wohl übertrifft. Es erschienen 1851 die Gedichte „Unserer lieben Frau," 1854 das „Jahr der Kirche"; zwei Sammlungen lyrischer Gedichte, welche der tiefen Empfindung Ausdruck geben, mit welcher die Convertitin die Geheimnisse des christlichen Glaubens erfaßte. Namentlich die Gedichte, welche die in der Lauretanischen Litanei enthaltenen Attribute der hl. Jungfrau zum Gegenstand haben, zeugen von tiefer und zarter Auffassung und sind größtentheils auch in der Form vollendet. Besonders merkwürdig ist das Lied Virgo fidelis, in welchem sie, an ein in ihrem Stammschloß Neuhaus seit der Reformation noch erhaltenes Mutter-Gottesbild sich wendend, die Rückkehr ihrer Familie zum katholischen Glauben erfleht:

Mochtest du dreihundert Jahre
Nicht dem wüsten Ort entfliehen,
O, so laß jetzt zum Altare,
Laß den alten Glauben ziehen.

Diese Bitte ist, wie schon oben bemerkt worden, in Erfüllung gegangen.*)

Im Jahre 1860 kehrte Gräfin Hahn auf das Gebiet des Romans zurück, auf welchem sie vor ihrer Conversion ein Jahrzehent hindurch mit so ungewöhnlichem Erfolg thätig war. Es erschienen rasch nach einander folgende „Erzählungen aus der Gegenwart:" Maria Regina 1860, Doralice 1861, Zwei Schwestern 1863, Peregrin 1864, Eudoxia 1866, Die Erbin von Cronenstein 1869, Geschichte eines armen Fräuleins 1869, Die Glöcknerstochter 1871, Die Erzählung des Hofraths 1872, Vergieb uns unsere Schuld 1874, Nirwana 1876, Eine reiche Frau 1877, Der breite Weg und die enge Straße 1877, Wahl und Führung 1878. Hierzu kommen noch eine Reihe Erzählungen, Novellen und dergleichen, auch eine kunsthistorische Phantasie über die Restauration der Muttergottes-Kapelle im Mainzer Dom.

*) Die Familie der Gräfin hatte schon in den beiden ersten vorausgehenden Jahrhunderten sich in einzelnen Zweigen zum katholischen Glauben zurück gewendet und zum Theil große Verfolgungen dafür erduldet. Leider erloschen dieselben wieder.

Im Durchschnitt 30 Bogen stark, zusammen wohl 400 Bogen füllend, bilden diese Romane für sich allein eine Bibliothek, welcher an Umfang weder die Werke Conrads von Bolanden, noch Adalbert Stifter's gleich kommen. Fast möchte man eine solche Fruchtbarkeit der Imagination, zudem in so vorgerücktem Alter, für unmöglich halten. Ungewöhnlich und psychologisch merkwürdig ist sie um so mehr, als es in der That der Conception an Mannigfaltigkeit durchaus nicht fehlt, und auch solche Gestalten, welche sich wiederholen, wenigstens immer irgend welche Nuance zeigen. „Ich habe einen Roman im Kopf," so bemerkte sie einmal, „soll ich ihn schreiben? Ich werde dazu etwa drei Wochen brauchen und zum 20. August damit fertig sein." Und richtig, er war fertig. Das Manuscript, welches sie kaum durchsah, war immer glatt, ohne daß ein Wörtchen gestrichen oder ein Satz geändert war. Die Darstellung und Sprache ist aber auch in der That mustergiltig, mag es sich um Schilderungen und Erzählungen, oder um Dialoge, oder um mehr monologische Erörterungen über eine religiöse oder ethische Frage handeln. Und diese ganz einzige Frische und Leichtigkeit der Darstellung ist in den Romanen der 60 und 70jährigen Frau ganz dieselbe, wie in jenen ihres jugendlichen Alters. Auch Alles, was an der Literatur der ersten Periode als hervorragender Vorzug anerkannt wird, findet sich in derjenigen der zweiten in ungeschmälerter Weise wieder.

Die Schilderungen der Natur sind von blendender Schönheit, die Seelengemälde bis ins Detail hinein scharf, frisch, plastisch. Eine individualisirende Behandlung der Scenerie gibt den Personen wie den Handlungen ein lebendiges Interesse. Das Gebiet, auf welchem sich die Erzählungen bewegen, ist ziemlich unbegrenzt, da die hohe Gesellschaft, welche stets im Vordergrund steht, in allen Ländern zu Hause ist; auch die Fragen, welche zur Discussion kommen, sind ziemlich umfassend. Man befindet sich in jedem Roman mehr oder weniger in allen Ländern und auch in allen Gebieten des menschlichen Lebens. An Abwechselung und Spannung fehlt es darum auch keineswegs. Wenn man — wie wohl ein nicht unbedeutender Theil der Leser und der Leserinnen ohnedies zu thun pflegt — die etwas ausgedehnten Erörterungen von politischen und religiösen Fragen überschlägt, so hat man eine große Menge unterhaltender Eindrücke.

Die Tendenz dieser zweiten Serie ist selbstverständlich der ersten ganz entgegengesetzt. An die Stelle des Stürmens und Suchens, des wilden Schmerzes und der mächtigen Sehnsucht ist nunmehr eine sichere, feste, klare Auffassung des Menschenlebens getreten, in

welcher zwei große Gegensätze zur Geltung kommen: die ideale Ordnung, welche das menschliche Leben aus der christlichen Religion empfängt, und die moralische Corruption, welcher es durch den Unglauben und die von ihm entfesselten Leidenschaften anheimfällt.

Auf der ersteren Seite begegnet uns eine Reihe würdiger Priester, leidensstarker Mütter und heroischer Jungfrauen, welche sich Gott weihen; auch einzelne Weltmänner von Biederkeit, Edelmuth und Resignation. Auf der anderen Seite aber treten uns in weit größerer Menge Männer entgegen, welche als Sclaven der Leidenschaft, Egoisten oder Schwächlinge sich darstellen, coquette, kalte, stolze Weltdamen vor, in und nach der Ehe von jeglicher Art in Colorit und Zeichnung. Das gräßlichste ist Leonilla in der Nirwana.

In beiden Reihen sind die Extreme in voller Stärke ausgebildet, die höchsten Ideale der Entsagung und die tiefsten Schatten der Verzweiflung breiten sich vor uns aus. Ein Mittleres d. i. das Bild solcher Verhältnisse, in welchen man ausruhen und von der Aufregung sich erholen kann, findet sich nicht. Die Gestalten, welche hiezu etwa bestimmt sein mögen, sind offenbar viel zu unbedeutend, als daß man sich dabei erfrischen könnte.

Dieser Mangel ist oft hervorgehoben und meist damit erklärt worden, daß das Leben der Verfasserin selbst in den Extremen sich bewegte, welche sie schildert. Es bedarf aber dieser Erklärung nicht. Der Roman als solcher fordert das Extreme, weil nur das Extreme spannt und fesselt. Wenn die fortschreitende Civilisation dem Romane auf die starken Eindrücke zu verzichten gestattet, welche Abenteuern und Riesen-Kämpfen, Räuber- und Helden-Geschichten, Mord- und Schauer-Scenen eigen sind, so muß er sich wenigstens dadurch entschädigen, daß einerseits recht schauerliche Geistesverirrungen und Leidenschaften, andererseits recht geheimnißvolle Seelenstimmungen und Opfer vorgemalt werden. Was dazwischen liegt, kann höchstens als Hintergrund dienen und nebensächlich behandelt werden. Wollte die Gräfin sich des Romans bedienen, um ihre tief religiöse und hoch erleuchtete Lebensanschauung zur Geltung zu bringen, so mußte sie dem Roman sein Recht (oder Unrecht) geben und sie hat ihm dasselbe auch im vollen Umfang gegeben.

Die neuen Romane — sämmtlich bei Kirchheim zu Mainz, theilweise in zweiter Auflage erschienen — fanden nicht in gleichem Maße in jenen Kreisen Eingang, in welchen die früheren so hoch willkommen waren. Mochte die Convertitin auch dieselbe Fülle von Phantasie

und Scharfsinn aufbieten, um ihren Erzählungen den Glanz und Reiz zu geben, welcher ehedem ihr die Bewunderung der Aristokratie wie Jung-Deutschlands erworben: die Conversion gab jedem Blatt, das sie schrieb, einen antipathischen Odeur, welcher den „gebildeten" Leser verscheuchte.

Um so mehr fanden die neuen Romane in dem katholischen Deutschland Verbreitung und wurden hier namentlich anfangs*) mit großer Genugthuung begrüßt. Später freilich minderte sich das Interesse, und es machten sich auch jene Bedenken geltend, welche gegen den Roman überhaupt sich erheben. Besonders wurde Folgendes beklagt: Es erscheinen in den Erzählungen stets auch geistliche Personen und zwar neben den würdigen Pfarrern und jugendlich-idealen Herren auch einfältige und ungeschickte Schloßcapläne, ja sogar einer, der abfällt und sich verheirathet. Das ist wohl nicht nützlich, doch mag es hingehen. Was aber in hohem Maße bedenklich erscheint, ist die breite Schilderung des Verdachtes der Unsittlichkeit, welcher in der Glöcknerstochter auf den würdigen Pfarrer fällt, oder die minutiöse Darstellung der Leidenschaft und der Verführungskunst, als deren Gegenstand der freilich persönlich ganz tadellose Caplan in der Nirwana erscheint. Solche Bilder zu zeichnen ist für katholische Leser verletzend und peinigend, für andere belustigend und reizend. Die Würde der Priester verlangt, daß man sie vor der Berührung mit jedem unwürdigen Bilde bewahrt. Freilich kann man das auch von der Würde der Ehe und der Würde des jungfräulichen Herzens sagen und ebendamit überhaupt Zweifel erheben, ob man der Tugend mehr nütze dadurch, daß man das Laster ihr entgegenstellt, oder dadurch, daß man von dem Laster schweigt.

Die Gräfin war offenbar in der edelsten Absicht der ersteren Meinung gefolgt. Sie schrieb ihre katholischen Romane in der Hoffnung, mit denselben die Ideen des Glaubens in Kreise zu tragen, welche einer anderen Literatur verschlossen sind. Sie wollte das Gift zum Gegengift machen. Ob ihre Absicht sich erfüllte, mag dahingestellt bleiben. Gewiß ist, daß sie Vieles nicht geschrieben, wenn sie vorausgesehen hätte, daß ihre Romane solchen Personen in die Hände fallen, welchen die Bilder der Leidenschaft gefährlich sind. „Ich schreibe nicht für die Jugend," sagte sie wiederholt. In dem letzten Jahre erhielt sie einen Brief, in welchem eine junge Dame mit überschwenglichem

*) Vergl. Historisch-politische Blätter, 1860

Entzücken von den früheren Romanen „Fauſtine“ u. ſ. w. ſprach; ſie ließ derſelben zurückſchreiben: „Es freut mich, wenn Sie in den von Ihnen angeführten Romanen ein paar gute Gedanken gefunden haben; ſie ſind übrigens keine Lectüre für junge Mädchen, denn ſie erregen die Phantaſie und bilden weder Seele noch Charakter, und auf dieſe beiden letzteren kommt es an im Leben. Möge das Ihrige ein glückliches ſein!“ Wir irren wohl nicht, wenn wir dieſes treffende Urtheil nicht blos auf die Tendenz der früheren Romane beziehen, ſondern es als eine Art teſtamentariſche Verfügung der edlen Frau conſtatiren, daß auch ihre katholiſchen Romane von jungen Mädchen nicht geleſen werden ſollen.

Die unermüdliche Thätigkeit, mit welcher Gräfin Hahn arbeitete, fand einen harten Damm in der in den letzten zehn Jahren zunehmenden Schwäche des einen Auges, das ihr nach der Operation von 1848 geblieben war, und über welches ſie damals munter an ihre Geſchwiſter aus Italien ſchrieb: „Das kann ich Euch verſichern, daß ich die Welt mit einem Auge eben ſo ſchön finde, wie mit zweien.“ Sie mußte in den letzten Jahren ſich vorleſen laſſen und dictiren, wobei ihr außer den Schweſtern vom guten Hirten, ein Fräulein von Mainz treulich zu Dienſten ſtand. Obgleich ihr dieſe Umſtändlichkeit ſehr läſtig war — namentlich drückte ſie, daß ſie nicht mehr ſchreiben konnte, und ſie kritzelte, ſo lange es ging, noch mit dem Bleiſtift — ſo blieb ſie doch lebhaft intereſſirt für alle literariſche Erſcheinungen, poetiſche ſowohl,*) als hiſtoriſche. Politiſche Artikel perhorrescirte ſie, obgleich ſie an den politiſchen Ereigniſſen, namentlich an dem Kulturkampf innigen Antheil nahm, die ſ. g. national-liberale Politik mit tiefſtem Ernſte verurtheilte und die Vertheidigung des Glaubens im Reichs- und Landtag freudig begrüßte. Ihr Geiſt war lebhaft und friſch bis in die letzten Wochen, in welchen eine Abnahme des Gedächtniſſes ſich zeigte.

Im Jahr 1877 war ſie zum letzten Male mit ihrem Bruder in Rom. Dort ſah ſie auch den ſeligen Biſchof von Mainz, welcher auf der Rückreiſe ſtarb, zum letzten Male. Sie brauchte eine Kur gegen das rapid wachſende Augenleiden. Den theilnehmenden Brief eines Mainzer Herrn erwiderte ſie dort mit den ſehr charakteriſtiſchen Worten: „Ich glaube feſt, daß Gott in ſeiner Allmacht und Weisheit nach

*) In den letzten Jahren ließ ſie ſich unter anderen die Phädra des Prinzen Georg von Preußen vorleſen und freute ſich ungemein, daß es doch auch noch Prinzen gibt, welche für Poeſie Sinn haben.

seinem Wohlgefallen durch beliebige Mittel Wunder wirken kann; ich glaube aber gar nicht, daß er mir mein Leiden geschickt hat, um mich in übernatürlicher Weise davon zu befreien. Vielmehr glaube ich sehr fest, daß er durch dieses Kreuz meiner armen Seele zu ihrem ewigen Heile verhelfen will. Ihn bitten, mir dieses Kreuz abzunehmen, blos deshalb, weil es mir unbequem ist, kann ich unmöglich. Ich bin der Ewigkeit allzu nahe, um Irdisches zu erbitten. Vollkommene Vereinigung mit seinem Willen, und ein glückseliges Sterbestündlein, das ist mein heißes Gebet, und damit, das weiß ich, bin ich in voller Uebereinstimmung mit dem Plane seiner Liebe, die mein ganzes Leben so wunderbar gelenkt hat. Ich kann unmöglich ihn um eine Wunderthat bitten, es sei denn um Gehorsam."

Von Rom zurückgekehrt, fand sie die Diöcese Mainz verwaist. Um so treuer war sie in der Unterstützung der wohlthätigen Anstalten, welche der Bischof gegründet hatte. Eine Weihnachts-Bescheerung, welche jener alljährlich in seinem Hause armen Kindern veranstaltet hatte, setzte sie in dem St. Stephans-Pfarrhaus fort, und als sie bereits dem Sterben nahe war, beschäftigte diese Bescheerung, nebst der Theilnahme an den Ueberschwemmten, ihre Seele aufs Lebhafteste. Für ihre Person war die Gräfin fast bedürfnißlos. Ihre Einrichtung blieb bis zu ihrem Tode so armselig, als nur immer möglich. Was sie sich an Kleidern selbst machen konnte, besorgte sie selbst. Auch die Briefcouverte machte sie sich selbst, wenn es ging, und bis in die letzten Wochen ihres Lebens waren Handarbeiten ihr tägliches Werk.

Sehr schmerzlich fiel es ihr, daß sie in dem letzten Jahre nicht mehr gehen konnte. Mit Mühe schleppte sie sich in die benachbarte Kirche von St. Stephan, in deren Kreuzgang sie im August des verflossenen Jahres sehr unglücklich fiel. Im December bildete sich eine Herzerweiterung in bedenklicher Weise aus und führte ihren Tod am 12. Januar herbei. Die Schwestern und andere Frauen, welche die Gräfin in ihrer Krankheit umgaben, legen von der Geduld und Ergebenheit Zeugniß ab, mit der sie dem Tod entgegen sah. Als die Oberin sie fragte, was sie der Herzogin von Braganza, welche sich nach ihr erkundigt, erwidern sollte, sagte sie: „Nun, schreiben Sie ihr, ich sei am Leibe voll Elend, an der Seele voll Freude." Als ihr Jemand die Worte vorbetete: „Dein Erlöser kommt," wiederholte sie dieselben und bemerkte: „O, da möchte ich die Hände schlagen! mein Erlöser kommt!" und als man ihr endlich sagte, daß eben die hl. Messe für sie gelesen werde und daß die Schwestern um eine glückselig

Sterbeſtunde beten, ſprach ſie mit inniger Betonung, „O ja, eine glückſelige Stunde, eine glückſelige Stunde.“

Dieſe kleinen Züge von dem Sterbebett der edeln Frau ſind, wie uns ſcheint, mehr als eine weitere Controverſsſchrift geeignet, in die tiefe Innigkeit, mit der ſie in dem katholiſchen Glauben lebte, einen Einblick zu gewähren und zugleich darzuthun, daß ſie in ihm in Wahrheit den Frieden gefunden hat, welchen ſie ſuchte.

Wenige Menſchen haben in ihrem Leben wie in ihren Schriften ſo weite Räume durchlaufen, wie dieſe ungewöhnliche Frau. Auf ihr Grab kann man mit voller Wahrheit die Worte ſchreiben: „In his omnibus requiem quaesivi et in hereditate domini morabor.“ „In Allem habe ich Ruhe geſucht und in der Erbſchaft des Herrn will ich verbleiben.“ (Sirach 24. 11.)

Kaiser Friedrich II.

Eine Lebens- und Charakterskizze

von

Dr. **Matthias Höhler.**

Tendenziöse Geschichtschreibung hat es fertig gebracht, daß man das Zeitalter der Hohenstaufen vielfach als einen Lichtpunkt inmitten der sogenannten mittelalterlichen Finsterniß betrachtet und namentlich in Kaiser Friedrich II. den Vorkämpfer der Freiheit und Wahrheit gegen Aberglauben und Tyrannei verherrlicht, seinen Untergang aber als ein Unterliegen der edelsten menschlichen Bestrebungen beklagt.

Dem gegenüber haben vorurtheilsfreie Forscher, wie Höfler, Böhmer, Hergenröther, Weiß u. A. auf Grund der Thatsachen nachgewiesen, daß die „Freiheit", welche man von diesem staufischen Kaiser vertheidigt wähnt, in Wirklichkeit nichts anderes gewesen, als ein Cäsarismus, eine kaiserliche Despotengewalt, wie sie nur bei den heidnischen Imperatoren des Abendlandes und den muhammedanischen Kalifen des Orientes zu finden war. Nach dem Ergebniß ihrer Studien hat die christliche Weltordnung, welche jede Willkür der Vorgesetzten gegen ihre Untergebenen verwirft und nicht in dem Willen der Herrscher, sondern in dem des allmächtigen Gottes, wie er sich in der Offenbarung durch Christus und seine Kirche kundgegeben, das höchste Gesetz auf Erden erkennt, keinen erbitterteren Gegner gefunden, als gerade Friedrich II., der sich nicht gescheut, als seine oberste Regierungsmaxime den Grundsatz zu proclamiren: „Der Kaiser ist nach Cäsarenweise von allen Gesetzen frei." Es war darum auch ganz natürlich, daß sich zwischen ihm und den von Gott gesetzten Hütern der christlichen Weltordnung, den Päpsten, ein Kampf entspann, der von beiden Seiten mit Aufbietung aller physischen und moralischen Kräfte geführt

wurde und nur mit der Vernichtung des einen Theiles endigen konnte. Die Kirche siegte zuletzt, aber drei Päpste mußten sich im Streite mit dem staufischen Despoten aufreiben, ehe es dem vierten Innocenz gelang, die Fahne des Kreuzes siegreich auf den Trümmern aufzupflanzen, welche der dreißigjährige Kampf geschaffen hatte.

Ist die eingehendere Betrachtung dieses riesenhaften Ringens nun an und für sich schon für jeden Denkenden hochinteressant und bedeutungsvoll, so wird sie es in unseren Tagen um so mehr sein, weil wir seit Jahren die Zuschauer und Theilnehmer eines ähnlichen Kampfes sind, in welchem es sich gleichfalls um die Vertheidigung der Freiheit und der Segnungen des Christenthums, nicht so sehr gegen den Ansturm Einzelner, als gegen die Widersacher desselben insgesammt handelt.

Zweck der folgenden Blätter ist es, den Kampf des Hohenstaufen gegen die christliche Freiheit und Weltordnung in einer kurzen Skizze seines Lebens und Charakters zu schildern.

Friedrich II. und Innocenz III.

Das Streben nach einer Weltherrschaft war allen Hohenstaufen eigen. In dem römischen Kaiserthum, wie es mit Carl dem Großen wiedererstanden, lag diese Idee ebenfalls; aber die ideal christliche Anschauung, nach welcher der Kaiser nur der höchste weltliche Schirmherr der Christenheit sein sollte, wurde von Friedrich I. und noch mehr von Heinrich VI. und Friedrich II. in das Streben nach einer Herrschaft, wie sie die altrömischen Imperatoren besessen, verkehrt, bei welcher dem geistlichen Oberhaupte der Christenheit, dem römischen Papste, nur mehr die Rolle eines ersten Hofbischofs zu spielen übrig geblieben wäre. Den Kern dieser Weltherrschaft sollte ein ihrem Willen absolut unterworfenes Reich bilden, das sich von der Nord- und Ostsee bis zum jonischen und tyrrhenischen Meere und von der Rhone, Maas und Schelde bis zur Oder, den kleinen Karpathen und den Ostalpen erstreckte und so, das Centrum von Europa bildend, ihnen gestattete, nach allen Richtungen hin angliedernd vorzuschreiten. Den bedeutendsten Schritt zur Verwirklichung dieser Idee machte Friedrich I. Barbarossa, da er, nachdem seine eigenen Anstrengungen, Ober- und Mittel-Italien sich ganz zu unterwerfen, gescheitert, seinen Sohn und Nachfolger, Heinrich VI., mit der sizilischen Erbtochter

Constanze vermählte; wodurch er demselben nicht nur den Besitz von Unter-Italien verschaffte, sondern ihn auch in den Stand setzte, vom Norden und Süden aus zugleich die Angriffe auf den noch unabhängigen Theil der Halbinsel zu erneuern.

Heinrich verstand seinen Vater und ging auf dessen Bahnen weiter. Nachdem er sich unter entsetzlichen Grausamkeiten im sizilischen Reiche festgesetzt, bemühte er sich seinem Hause auch in Deutschland die Erbfolge zu sichern. Allein hier fand er Widerstand. Ein Theil der Reichsfürsten wollte von der förmlichen Umwandlung des Wahlreiches in ein erbliches Königthum nichts wissen, und das Einzige, wozu sie sich auf dem Reichstage von Frankfurt 1196 verstanden, war, daß sie den zweijährigen Sohn Heinrichs, Friedrich, jetzt schon zum Könige wählten und ihm Treue schwuren. Mit neuen Plänen im Herzen kehrte Heinrich VI. nach Italien zurück, starb aber schon im September des folgenden Jahres, erst 32 Jahre alt, zu Messina; und mit ihm sank das Gebäude, das er bereits errichtet, in Trümmer. In Deutschland erhoben sich zwei Könige zugleich, der Welfe Otto IV. und der Bruder des verstorbenen Hohenstaufen, Philipp. An das Kind Friedrich dachte man kaum mehr. Nicht genug. In Sizilien regten sich gleichfalls mächtige Gegner, ihm auch diese Krone zu entreißen, und baten, da Sizilien Lehen des päpstlichen Stuhles war, den im Jahre 1198 zur Regierung gelangten Papst Innocenz III. um Belehnung mit diesem Reiche an Stelle Friedrichs, dessen Mutter Constanze sich gleichfalls für ihren Sohn um Hülfe und Belehnung nach Rom wandte. Innocenz erhörte Constanzens Bitten; in feierlichem Vertrage wurden die Lehensverhältnisse von Neuem geordnet, und Friedrich dann als König von Sizilien von ihm anerkannt. Kaum war das geschehen, so starb auch Constanze (27. Nov. 1198), nachdem sie noch in ihrem Testamente den großen Papst zum Vormunde ihres Sohnes eingesetzt und diesen so dem Schutze der Kirche anvertraut hatte. Innocenz nahm die Vormundschaft an und sorgte nicht nur in wahrhaft väterlicher Weise für die Erziehung seines Mündels, sondern schützte ihn auch, selbst mit Waffengewalt, in seinen Rechten auf Sizilien, so daß er, als er mündig geworden, die Regierung unbehindert antreten konnte.

In Deutschland dauerte inzwischen der Kampf zwischen Otto und Philipp bis zur Ermordung des Letzteren (1208) durch den Pfalzgrafen Otto von Wittelsbach fort, worauf der Erstere allgemein anerkannt, und nachdem er sich wiederholt eidlich zum Schutze der Kirche

Digitized by Google

und zur Erhaltung der Integrität des Kirchenstaates verpflichtet hatte, von Innocenz (1209) zum Kaiser gekrönt wurde. Als er aber dann in schnödester Verletzung seiner Eide der Kirche einen Landstrich nach dem andern zu entreißen begann und, damit nicht zufrieden, auch noch in das Reich Friedrichs einfiel, der sich soeben mit Constanze von Arragonien vermählt hatte, belegte ihn der Papst mit dem großen Kirchenbanne, erklärte ihn der Kaiserkrone für verlustig und entband seine Unterthanen vom Eide der Treue gegen ihn. Hierauf erklärten ihn auch die deutschen Fürsten für abgesetzt und sandten Boten an Friedrich, um ihm die erledigte Krone anzubieten.

Innocenz III. war mit diesem letzteren Vorgehen nichts weniger als einverstanden. In der Vereinigung der Kronen von Deutschland und Sizilien auf einem Haupte lag die größte Gefahr für das Oberhaupt der Kirche, von einer es so umschließenden Macht erdrückt zu werden. Hatten deshalb schon Innocenzen's Vorgänger die Verbindung des schwäbischen Hauses mit dem normännischen nur mit Sorgen gesehen, ohne sie jedoch hindern zu können, so erklärte sich dieser jetzt offen gegen die Wahl des Königs von Sizilien zum deutschen Könige. Friedrich erkannte sofort, daß es ihm sehr schwer halten würde, gegen den Willen des Papstes zum Ziele zu gelangen, und suchte denselben daher durch Versprechungen für sich zu gewinnen und hinsichtlich der Zukunft zu beruhigen.

Der junge Thronkandidat verzichtete demgemäß, wie schon seine Mutter Constanze gethan, im Februar 1211 in förmlicher, mit dem goldnen Siegel versehener Urkunde auf alle Rechte, welche die früheren Könige Siziliens in kirchlichen Angelegenheiten, namentlich bei den Wahlen der Bischöfe gehabt, verpflichtete sich, die Kirchen daselbst frei von jedweder Leistung zu lassen und erklärte das Königreich selbst für ein vom apostolischen Stuhle empfangenes Lehen; für das er sich gleich seiner Mutter zur jährlichen Zahlung eines Lehenszinses von 1000 Goldstücken verbindlich machte. Dann kam er im April desselben Jahres nach Rom, leistete Innocenz III. und seinen Nachfolgern für Sizilien und Apulien den Lehenseid und versprach, daß die Kronen von Deutschland und Sizilien nie auf einem Haupt vereinigt werden sollten. Damit gab sich Innocenz zufrieden und bestritt nicht nur die Unkosten von Friedrichs Aufenthalt in Rom, sondern gab ihm auch noch Rathschläge, Empfehlungsbriefe, Geld und einen Vertrauten

als Legaten mit auf die Reise nach Deutschland. Nach mehrmonatlichem, durch die Nachstellungen seiner Feinde erzwungenem Aufenthalte in Ober-Italien gelangte nun Friedrich Ende September nach Basel, wo sich schon viele Fürsten und Bischöfe um ihn als König sammelten; am 2. December wurde er in Mainz zum Könige gewählt und am 9. December gekrönt. Alles fiel ihm zu. In Eger hielt er alsdann am 12. Juli 1213 einen großen Fürstentag, sprach Innocenz III. „seinem Wohlthäter und Beschützer, durch dessen Mühewalten und Sorgfalt er ernährt, beschirmt und erhöht worden sei," feierlich seinen Dank aus und verhieß in einer mit Goldbulle versehenen Urkunde dem Papste und dessen katholischen Nachfolgern, sowie der römischen Kirche Gehorsam und Ehrfurcht; ferner sicherte er zu, daß die Wahl der Prälaten frei und kanonisch durch die Capitel geschehen und die Appellationen frei und ungehindert an den römischen Stuhl gelangen sollten; er verzichtete auf das Spolienrecht und versprach wirksame Hülfe zur Ausrottung der Ketzerei und Schutz und Hülfe zur Wiedererwerbung des Kirchenstaates, dessen Bestandtheile er einzeln mit der Erklärung aufzählte, daß die römische Kirche diese Lande mit Jurisdiction und Herrlichkeit besitzen solle, sowie daß er als treuer Sohn und als katholischer Fürst helfen werde, ihr das Reich Sizilien und was ihr sonst rechtlich gehöre, zu erhalten."*) Im nächsten Jahre erlangte er in Folge der Schlacht bei Bovines vollständig das Uebergewicht über seinen Gegner Otto IV., der sich in seine Erblande zurückziehen mußte, wo er am 19. Mai 1218 verschied. Nun war Friedrich unbestrittener König in Deutschland.

Inzwischen war die Lage der Christen im Morgenlande immer bedrängter, ihr Hülferuf an das Abendland immer dringender geworden. Seit dem Jahre 1187 war nämlich Jerusalem wieder in den Händen der Türken. Der dritte Kreuzzug, bei welchem Friedrichs Großvater, Barbarossa, in den Wellen des Kalykadnus seinen Tod gefunden, hatte nur Akkon in den Besitz der Christen gebracht und zu einem dreijährigen Waffenstillstand zwischen Richard Löwenherz von England nnd Saladin geführt. Des vierten Kreuzzuges

*) Weiß, Lehrbuch der Weltgeschichte. III. Band. Mittelalter II. Theil 1. Hälfte, Wien. Braumüller. 1868. S. 240.

Resultat war die Stiftung des lateinischen Kaiserthums zu Constantinopel, womit den Christen im heiligen Lande nicht geholfen war, und der abenteuerliche Kreuzzug der Kinder brachte nur maßlose Trauer über das Abendland. So kam es, daß man jetzt von allen Seiten auf den neuen deutschen König mit der Hoffnung blickte, er werde das heilige Land wieder aus der Macht der Ungläubigen befreien. Da der Hohenstaufe nie mit Versprechungen kargte, wenn er damit im Augenblick etwas erreichen zu können glaubte, so hatte er sich auch dazu bereit erklärt und schon am 26. Juli 1215, dem Tage nach seiner zweiten Krönung zu Aachen, mit vielen Fürsten und Prälaten das Kreuzgelübde gemacht.

Jetzt hatte der junge Fürst in feierlichster Weise eine vierfache Pflicht übernommen: 1. Niemals die Kronen von Deutschland und Sizilien auf seinem oder eines seiner Söhne Haupte zu vereinigen, 2. die Besitzrechte des heiligen Stuhles auf den Kirchenstaat und dessen Oberlehensrechte auf Sizilien zu achten und zu schützen, 3. sich nicht in kirchliche Angelegenheiten zu mischen und namentlich die Wahl zu den geistlichen Aemtern frei zu lassen, 4. einen Kreuzzug zu unternehmen.

Ueber die Erfüllung dieser letzteren Pflicht, welche von Tag zu Tage dringender wurde, sollte zuerst der Streit zwischen ihm und der Kirche entbrennen. Als man Friedrich mahnte, den gelobten Kreuzzug rasch anzutreten, antwortete er zuerst, daß er, so lange sein Gegner, Otto IV., noch lebe, das Reich nicht wohl verlassen könne. Nachdem er so die Sache hinausgeschoben, wandte er sich mit der Bitte um die Kaiserkrone an Innocenz III., wobei er urkundlich versprach, sogleich nach Erlangung derselben seinem Sohne Heinrich Sizilien zu besonderer Regierung zu übergeben und dadurch jeder Einigung der beiden Reiche für immer zu entsagen. Wie ernst es ihm aber mit diesem Versprechen war, beweist die Thatsache, daß er schon vorher ohne Wissen des Papstes die deutschen Fürsten zur eidlichen Zusicherung vermocht hatte, seinen bereits zum König von Sizilien gekrönten Sohn Heinrich nach ihm zum Könige der Deutschen zu wählen. *) Innocenz, unbekannt mit diesen geheimen Intriguen Friedrichs, war geneigt, seinem Wunsche zu willfahren,

*) Höfler, Kaiser Friedrich II. München, lit. Anstalt. 1844. S. 17.

ſtarb aber ſchon am 16. Juli 1216 zu Perugia. Sein Tod war ein ſchwerer Schlag für die Kirche und das Reich; denn mit ihm fiel das letzte Hinderniß für den Hohenſtaufen, mit der Verwirklichung ſeiner auf den Bruch aller ſeither beſchworenen Pflichten abzielenden Pläne offen zu beginnen.

Friedrich II. und Honorius III.

Auf Innocenz III. folgte der milde, greiſe Honorius III., der das Zuſtandekommen eines neuen Kreuzzuges mit einer faſt ſchwärmeriſchen Innigkeit als das erſte und wichtigſte Ziel ſeines Wirkens auf dem Stuhle Petri ins Auge faßte. Als daher im Jahre 1218 Otto IV. ſtarb, wandte er ſich ſofort mit der inſtändigen Mahnung und Bitte an Friedrich II., nun ungeſäumt den Zug zum heiligen Lande anzutreten. Der junge König erklärt ſich alsbald bereit dazu, fordert ſogar den Papſt auf, er möge alle bekreuzten Fürſten und Prälaten, unter Androhung des Bannes, zum Beginne der Heerfahrt bis zum nächſten Johannistag anhalten und dies und jenes thun, damit nicht durch ſeine Schuld das heilige Unternehmen vereitelt werde. In der That aber benutzt er, während Honorius in aller Herzensfreude ſeinen Wünſchen willfahrt und den Beginn des Kreuzzuges nun feſt erwartet, die liſtig gewonnene Friſt ſtatt zu energiſchen Rüſtungen, lediglich dazu, die Wahl ſeines Sohnes Heinrich zum deutſchen König bei den Reichsfürſten gegen die Verleihung gewaltiger Conceſſionen und Privilegien ſeinerſeits durchzuſetzen. Die Kunde hiervon drang natürlich nach Rom, und Honorius erinnerte ihn ungeſäumt an ſein eidliches Verſprechen, die beiden Kronen niemals vereinigen zu wollen. Was antwortet Friedrich? Der Papſt möge ſich ja nicht beunruhigen, wenn ſein Sohn Heinrich etwa zum römiſchen Könige gewählt werden ſollte; denn das geſchehe nicht, um die beiden Kronen zu vereinigen, ſondern damit in ſeiner Abweſenheit beſſer regiert werde, und es im Falle ſeines Todes ſeinem Sohne leichter falle, das Familienerbgut zu erhalten! Trotz des offenbaren Hohnes, der in dieſen Worten lag, antwortete Honorius milde, um ja nichts zu thun, was Friedrich zur Unterlaſſung des ſo heiß erſehnten Kreuzzuges einen Vorwand geben könnte, und geſtattete ihm ſogar, für den Fall, daß Heinrich ohne Erben und Brüder vor ihm ſterben ſollte, beide Reiche auf Lebenszeit zu verwalten. Damit nichts weniger als zufrieden, drang der Staufe weiter darauf, Honorius möge ihm Deutſchland und Sizilien ohne dieſe Bedingung lebenslänglich überlaſſen, allein vergebens. Der Papſt

Digitized by Google

verweigerte dies und mahnte Friedrich dringend, den von ihm selbst gesetzten Termin zum Beginne des Kreuzzuges einzuhalten.

Der König ließ jetzt für den Augenblick diese Angelegenheit ruhen, um seine Bemühungen, die deutschen Fürsten für die Wahl seines Sohnes Heinrich zu gewinnen, desto eifriger fortzusetzen. Wirklich wurde auch der zehnjährige Knabe, den er schon früher (1216) nebst seiner Mutter nach Deutschland hatte kommen lassen und zum Herzoge von Schwaben und Statthalter von Burgund ernannt hatte, auf einem allgemeinen Hoftage zu Frankfurt im April 1220 zum deutschen Könige gewählt. Die erste eidlich beschworene Pflicht war in schnödester Weise verletzt. Nun galt es, das Vorgefallene zu Rom in möglichst harmlosem Lichte hinzustellen; und so berichtet denn Friedrich dem Papste am 13. Juni (Juli?) aus Nürnberg, er habe zwar früher mit allem Eifer, aber vergebens an der Erhebung seines Sohnes gearbeitet; daß dieselbe aber jetzt doch stattgehabt, sei in seiner Abwesenheit und ohne sein Wissen geschehen. (!) Honorius möge sich aber ja nicht darüber beunruhigen. „Es sei ferne, daß das Kaiserthum mit dem Königreiche etwas gemein habe, oder bei Gelegenheit der Wahl unseres Sohnes vereinigt werde; vielmehr streben wir mit allen Kräften, eine solche Vereinigung für alle Zeiten zu verhindern." *)

Das war ein Schlag ins Angesicht. Aber Honorius trat auch jetzt noch nicht gegen den eidbrüchigen Fürsten auf, sondern beharrte auf seinem Wege der Milde und nahm die vollzogene Wahl als Factum hin, in der Hoffnung, daß Friedrich nun wenigstens erfüllen werde, was er schon vor fünf Jahren gelobt und am Schlusse seines Briefes von Neuem ausdrücklich mit den Worten versprochen: „Jetzt aber, nach Beseitigung aller dieser (vorausgehend) aufgezählten Hindernisse wollen wir ohne allen weiteren Verzug aufbrechen, wie es unseren und eueren Wünschen gemäß ist." Das heuchlerische Treiben Friedrichs und die übergroße Nachgiebigkeit des Papstes können aber erst vollkommen gewürdigt werden, wenn man weiter in Betracht zieht, daß der Staufe, als er Honorius um die Kaiserkrönung gebeten, die bereits Innocenz III. gegebenen Versprechungen erneuert und am 10. Februar 1220, also zur nämlichen Zeit, wo er über die Wahl Heinrichs zum deutschen König mit den Reichsfürsten verhandelte, und zwei Monate vor der Wahl selbst, an den Papst von Hagenau aus geschrieben hatte: er werde, sobald er die

*) Raumer, Gesch. der Hohenstaufen III. S. 187.

kaiserliche Krone erlangt habe, seinen Sohn Heinrich aus der väterlichen Gewalt entlassen und ihm das Reich Sizilien übergeben, um es von der römischen Kirche zu Lehen zu tragen, wie er es jetzt trage; dergestalt, daß er von da an König von Sizilien weder sei noch genannt werde, vielmehr dieses Reich nach dem Wohlgefallen des Papstes bis zur Volljährigkeit seines Sohnes durch eine geeignete Person regieren lasse, damit die Getrenntheit dieses Königsreichs vom Kaiserreiche am Tage liege.*) So viele Worte, so viele Lügen. Friedrich kommt nach Italien, wird am 22. November 1220 mit seiner Gemahlin in Rom von Honorius zum Kaiser gekrönt, nimmt abermals das Kreuz, verspricht fest im August des folgenden Jahres nach dem heiligen Lande aufzubrechen — und zieht als König in das apulische Reich, um dort seine weiteren Interessen zu verfolgen, ohne zu der versprochenen Uebergabe desselben an seinen Sohn oder seinem Aufbruche nach dem Orient auch nur die mindesten Anstalten zu treffen.

Alle Mahnungen des Papstes blieben umsonst. Das Einzige, was der Kaiser that, war, daß er an die Lombarden einen phrasenreichen Aufruf richtete, nach dem heiligen Lande zu ziehen, und, als das kurz vorher von deutschen Kreuzfahrern eroberte wichtige Damiette schon in höchster Gefahr stand, wieder verloren zu gehen, 40 Schiffe aussandte, die natürlich zu spät kamen. Am 30. August 1221 fiel Damiette den Türken in die Hände, und alle Opfer der Christenheit waren vergebens gebracht. Schwer gebeugt schrieb Honorius nach Empfang der Trauerkunde an Friedrich einen Brief, um ihm das Unglück in seiner ganzen Größe und die Schmach, die über den christlichen Namen gekommen, zu schildern. Aber was lag dem Staufen daran! Mit eiserner Stirne verlangte er neuen Aufschub, — um seinen Plan, Sizilien vom heiligen Stuhle ganz unabhängig zu machen, und die von ihm mit doppeltem und dreifachem Eide freigegebenen Wahlen der Prälaten in seine Hand zu bekommen, mit Muße ausführen zu können. — In Sizilien angelangt, begann er sofort den Kampf gegen alle diejenigen, welche ihm nicht treu genug ergeben schienen; Große wurden ihrer Besitzungen beraubt, Andere damit belehnt, neue Gesetze erlassen, und mehrere Bischöfe, weil ohne seine Genehmigung gewählt, genöthigt, ihre Aemter niederzulegen.**) Honorius erinnerte den Kaiser ernst

*) Weiß, l. c. S. 341 u. ff.
**) Raumer, l. c. III. S. 209.

und liebevoll zugleich an die eidlichen Versprechen, die er ihm und seinem Vorgänger darüber gegeben, daß er sich nicht in die Prälatenwahlen einmischen wolle. Friedrich antwortete ausweichend und wußte den Papst bei einer persönlichen Zusammenkunft zu Veroli so zu umgarnen, daß derselbe sich aufs Neue mit Versprechungen abfinden ließ, deren Erfüllung von dem listigen Staufen ebensowenig ernst gemeint war, wie die der früheren. So verstrich die letzte Frist für den Beginn des Kreuzzuges (März 1223) abermals unbenützt; und Friedrich brachte den Papst auf der Zusammenkunft zu Ferentino trotz alles Vorgefallenen von Neuem dazu, seiner Zusage, nun auf Johanni 1225 den Kreuzzug antreten zu wollen, Glauben zu schenken.

Nur mit peinlichen Gefühlen kann man das Schreiben lesen, durch welches Honorius in argloser Freude den Fürsten und Völkern Europa's von diesem neuen lügenhaften Versprechen Kunde gab und sie mahnte, nun mit Macht zu dem beabsichtigten, großen Kreuzzuge zu rüsten, da kein Volk diesmal zurückbleiben dürfe. Um indessen den Kaiser dauernd für das heilige Land zu gewinnen, beförderte der Papst aufs Eifrigste dessen Verlobung mit Jolanthe, der Tochter des in Ferentino anwesenden Königs Johann von Jerusalem, da Constanze 1222 gestorben war. Die Verlobung fand auch wirklich statt. Allein anstatt nun ernstlich für den Kreuzzug zu rüsten, kehrte Friedrich ruhig in das unteritalische Reich zurück, erhob neue Steuern, stellte fiskalische Untersuchungen an, zerstörte Celano, baute Citadellen in den Städten, bekriegte die Sarazenen in Sizilien, und als so abermals die gelobte Frist für den Kreuzzug verstrichen war, wandte er sich wiederum an den betrogenen Papst, um ihn um weiteren Aufschub zu bitten, mit der Versicherung, er wolle nun ganz gewiß im August 1227 ins heilige Land ziehen. Und da dies Versprechen nach so unerhörten Täuschungen keinen Glauben mehr zu finden schien, beschwor er dasselbe am 25. Juli 1225 in St. Germano, mit dem Zusatze, daß er ohne Weiteres der Excommunication verfallen wolle, falls er sein Gelöbniß abermals nicht halten werde. Jetzt vermählte er sich auch mit der Erbin von Jerusalem, machte aber dieses Freudenfest sofort zu einer Quelle von Bitterkeiten für Jolanthe und ihren Vater, indem er ohne Weiteres den Titel eines Königs von Jerusalem annahm und das Verlangen stellte, daß Johann sich von nun an dieses Titels enthalte und nicht nur anerkenne, daß alle Rechte bezüglich des hierusalemitanischen Reiches nun auf ihn, den Kaiser, übergegangen seien, sondern auch die 50 000 Mark Silber, die

Digitized by Google

Philipp August von Frankreich in seinem Testamente für das heilige Land bestimmt, ihm jetzt schon ausliefere. Der König wies natürlich diese Zumuthungen entschieden ab und zog, um die nöthigen Subsistenzmittel zu haben, als Statthalter des Papstes in den Kirchenstaat.

Noch mehr häuften sich die Schwierigkeiten, als Friedrich, wortbrüchig wie immer, fünf vom Papste im sizilischen Reiche ernannten Bischöfen hartnäckig die Anerkennung versagte. Hierbei verließ aber selbst den nachgiebigen Honorius die Geduld; er richtete ein ernstes Schreiben an den Kaiser, in welchem er ihn an seine beschworene Pflicht erinnerte und ihm seinen schnöden Undank gegen die Kirche, der er doch allein seine Größe verdanke, vorhielt. Und Friedrich zeigte sich nun auch wirklich nachgiebig, aber nur weil er anderswo der Hülfe des Papstes bedurfte. Denn unbekümmert um den immer näher rückenden letzten Termin für den Kreuzzug, hatte er sich bereits wieder in neue Schwierigkeiten gestürzt, indem er den Versuch machte, die lombardischen Städte vollkommen seiner Herrschaft zu unterwerfen. Zu diesem Ende hatte er vorerst einen allgemeinen Reichstag nach Cremona entboten und nicht blos die deutschen Fürsten sondern auch die sizilischen Barone dorthin geladen, um in feierlichster Weise vor den Augen der ganzen Welt die Vereinigung der Kronen von Deutschland und Italien und damit den Bruch seiner wiederholten eidlichen Zusicherungen zu documentiren. Allein die Lombarden, auf ihre Freiheit eifersüchtig, waren durchaus nicht gewillt, sich vor ihm zu beugen; sie erneuerten sofort ihren früheren Bund auf 25 Jahre und sperrten dem Könige Heinrich und den deutschen Fürsten die Alpenpässe, wogegen Friedrich ohne Weiteres die Reichsacht über sie aussprach. Ein neuer blutiger Krieg schien ausbrechen zu sollen. Grenzenlos war der Schmerz des greisen Papstes, als er so durch Friedrichs Herrschsucht den Kreuzzug abermals in ungewisse Ferne gerückt sah, und sofort bot er Alles auf, um zwischen den streitenden Parteien zu vermitteln. Endlich gelang es ihm, den Kaiser zur Aufhebung der Reichsacht und die Lombarden zu dem Versprechen zu bewegen, zwei Jahre lang auf ihre Kosten 400 Reiter zum Kreuzzug zu stellen und die kirchlichen und kaiserlichen Gesetze zu beobachten.

So schien nun der Kreuzzug nach unsäglichen Mühen gesichert. Aus allen Theilen Europas zogen Krieger durch Italien nach Apulien, um sich dort zu sammeln und einzuschiffen. Da starb Honorius III. am 18. März 1227, ohne seinen heißesten Wunsch erfüllt zu sehen, und erhielt schon am folgenden Tage in dem Cardinal Ugolino, Grafen

von Segni, als Gregor IX., einen Nachfolger. Mit diesem Manne kehrte die Festigkeit Innocenz' III. auf den päpstlichen Stuhl zurück. „Gregor IX.", sagt Weiß (l. c. S. 346), „war ein Greis von nahezu 90 Jahren; eine reiche, reine Vergangenheit lag hinter ihm; er war einst der Beschützer des heiligen Franz von Assisi, und dieser soll ihm die Besteigung des päpstlichen Stuhles vorausgesagt haben; unter dem weißen Haare war Glaubensgluth, wie das Feuer unter dem Schnee des Aetna; obschon hochbetagt, bewährte Gregor ein jugendfrisches Gedächtniß und dabei eine seltene Kenntniß beider Rechte, eine hinreißende Beredsamkeit; selbst Friedrich bezeichnet ihn als einen Mann reinen Laufes, hervorleuchtend durch Frömmigkeit, unbescholtenen Lebenswandel, höchste Wohlredenheit und ausgezeichnet durch Vorzüge der Tugend und Wissenschaft."

Friedrich II. und Gregor IX.

Schon am 23. März mahnte der neue Papst den Kaiser an den Kreuzzug. Doch Friedrich läßt die Schaaren, welche in Unter-Italien seiner harren, ruhig warten, bis die glühende Sonnenhitze ansteckende Krankheiten unter ihnen erzeugt, welche Tausende rüstiger Streiter*) dahinraffen. Endlich erscheint er im August in Brindisi, wartet abermals geraume Zeit, schifft sich dann am 8. September ein, und — kehrt nach drei Tagen wieder ans Land zurück, um sich für krank zu erklären und in die Bäder von Pozzuoli zu begeben. Bestürzung und Rathlosigkeit verbreitete sich überall; die Kreuzfahrer, die noch am Festlande weilten, gingen auseinander; viele, die schon ins heilige Land vorausgezogen waren, kehrten in die Heimath zurück, und Alles, was geschehen, war abermals umsonst gewesen.

Wäre selbst Friedrichs Krankheit nicht fingirt gewesen, was aber Viele, auch der Papst, besonders nach den vorausgegangenen Täuschungen, durchaus glaubten; so war, wie Höfler und Böhmer richtig bemerken, jetzt für ihn der Augenblick gekommen, wo er mit seiner eignen Person einstehen mußte, zumal Tausende, auf sein Wort bauend, ihr Leben eingesetzt und schon eingebüßt. Dann aber hatte er durch sein unverantwortliches Zögern für alle Zwischenfälle die Schuld auf sich geladen, zumal er in St. Germano erklärt, daß er

*) Darunter war auch der Landgraf Ludwig von Thüringen, der Gemahl der heiligen Elisabeth. Im Ganzen sollen an 40 000 Soldaten der Epidemie erlegen sein.

mit Ausschluß jeder Entschuldigung und Zögerung, ohne Weiteres dem Banne anheimfallen wolle, wenn er den Termin von Neuem unbenützt verstreichen lasse. Ein wahrer Sturm der Entrüstung erhob sich überall, wohin die Kunde von diesem abermaligen schmachvollen Wortbruche des „obersten Schirmherrn der Christenheit" drang. Das, was nun geschehen, verlangte gebieterisch eine öffentliche Sühne. Und sie erfolgte.

Am 29. September sprach Gregor IX., feierlich den Bann über den meineidigen Fürsten aus, indem er die Gesandten desselben, welche seine neuen Ausflüchte auseinander setzen sollten, gar nicht vor sich ließ.

Und der Kaiser? Jetzt warf er die seither zur Schau getragene Maske der Ehrfurcht gegen Papst und Kirche ab und richtete Schmäh- und Drohschreiben wider sie an die Fürsten und Völker Europas, wie sie die staunende Welt aus der Hand eines sich christlich nennenden Kaisers wohl noch nie erhalten; und doch waren es nicht etwa Schreiben, welche blos die Leidenschaft des Augenblicks dictirt, sondern solche, in welchen sich, wie Friedrichs Vertheidiger Raumer offenherzig eingesteht, die Ueberzeugungen aussprachen, die sich allmälig in ihm gebildet und befestigt hatten und die im geraden Widerspruche mit den Grundsätzen der Kirche standen. „Das ist die römische Weise," sagte er unter Anderm in einem Schreiben an den König von England, „welche auch ich erkannt habe. Hinter widerlichen Redensarten, wo Honig über Honig, Oel über Oel zur Mehrung der Süßigkeit und Milde aufgetragen ist, verbirgt sich die unersättliche Blutsaugerin, und während sich der römische Hof, als sei er die wahre Kirche, meine Mutter und meine Ernährerin nennt, übt er stiefmütterliche Thaten und ist der Ursprung und die Wurzel aller Uebel." Dann nannte er die Legaten des heiligen Stuhles in Schafskleider gehüllte Wölfe und Friedensstörer, beschuldigt die Päpste, daß sie die ganze Welt in Verwirrung brächten ꝛc. und schließt endlich wörtlich: „Deshalb vereinige sich die ganze Welt zur Vernichtung dieser unerhörten Tyrannei, dieser allgemeinen Gefahr; denn Niemand wird dem Untergang entrinnen, welcher einem widerrechtlich Bedrängten beizustehen unterläßt und vergißt, daß es sich, wenn das Feuer schon des Nachbars Wand ergriffen hat, um die eigene Rettung handelt." Das war also „der Gehorsam und die Ehrfurcht," die der Hohenstaufe „dem Papste und

dessen katholischen Nachfolgern, sowie der römischen Kirche," auf dem Fürstentag zu Eger gelobt; dies das Benehmen, welches er Honorius versprochen, damit „die Kirche mit Recht sich freuen könne, einen solchen Sohn gezeugt zu haben." *) Seine Brandreden gegen den Papst hatten indeß, wie er bald wahrnahm, durchaus nicht den gewünschten Erfolg, die Welt zu der Ansicht zu bringen, daß der Bann gegen ihn unrechtmäßig, und er frei von der Schmach des Eidbruches sei. Deshalb beschloß er, etwas für das heilige Land zu thun, um sein arg gesunkenes Ansehen wiederherzustellen. Anstatt sich aber mit der Kirche vorerst auszusöhnen und dann seine Unternehmung zu beginnen, gab er jetzt der christlichen Welt das unerhörte und scandalöse Schauspiel, daß er, mit dem Banne der Kirche belastet, im Juni 1228 ins heilige Land zog, und zwar nicht wie ein Kaiser an der Spitze eines Heeres, sondern wie ein abenteuernder Diplomat mit 20 Schiffen und 100 Rittern, um mit dem Sultan Alkamil, dem von verwandten Sarazenenfürsten hart bedrängten momentanen Besitzer von Jerusalem, über die Herausgabe der heiligen Stadt in freundschaftlichster Weise zu unterhandeln. Unterwegs landete er aber erst in Cypern, lud den minderjährigen König dieser Insel, Heinrich, sowie den für ihn regierenden Reichsverweser, Johann von Ibelin, zur Tafel, nahm beide während der Mahlzeit plötzlich gefangen und zwang sie, die schon von seinem Vater angestrebte Oberhoheit des Kaisers über Cypern anzuerkennen, die Einkünfte des Landes bis zur Großjährigkeit des Königs ihm abzutreten und Beirut von ihm als Lehen zu nehmen. Nach dieser Heldenthat fuhr er weiter, betrat am 28. September in Akkon das heilige Land und stand bald im vertrautesten Verkehre mit dem Sultan; während die Christen des Morgenlandes sich fern von ihm hielten. Geschenke wurden ausgetauscht, wissenschaftliche Disputationen abgehalten, kurz ein Verkehr zwischen ihm und den Sarazenen gepflogen, der für christliche Augen ein unerträgliches Schauspiel war.

So kam denn am 18. Februar 1229 ein Vertrag zu Stande, wonach Alkamil Jerusalem und Nazareth nebst dem Land zwischen diesen Städten und Joppe und Akkon, sowie Tyrus und Sidon zurückstellte. Aber unter welchen Bedingungen! Die Sarazenen blieben die Wächter der heiligen Orte und behielten Antheil an dem Gottesdienste in Jerusalem, nur sollten sie nicht mit Waffen in die Stadt kommen und keine

*) S. Raumer, l. c. III. S. 187.

Festungswerke mehr anlegen, während den Christen das Recht zugesprochen wurde, die Hauptpunkte des abgetretenen Landes wieder zu befestigen. So zog Friedrich am 17. März in Jerusalem ein; an seiner Seite ein sarazenischer Fürst, der Emir Schemseddin; und als dieser den muhammedanischen Geistlichen verbieten wollte, die gegen die Christen gerichteten Verse des Korans von der Moschee abzusingen, wehrte ihm der Hohenstaufe, indem er das für ein Unrecht erklärte und die abendländischen Zustände bedauerte, die ihm in seinen Staaten nicht gestatten würden, gegen die Sarazenen so gefällig zu sein; „ich wäre nicht so weit gegangen," äußerte er, „wenn ich nicht alles Ansehen im Westen verloren hätte."

Unter solchen Verhältnissen konnte die Wiedergewinnung der heiligen Stadt, wenn man davon überhaupt reden kann, in keinem wahren Christenherzen Freude erregen. Kein Prälat wagte den Gebannten zu krönen, kein Priester vor ihm die heilige Messe zu lesen. Deshalb setzte er sich am 18. März nach dem Gottesdienste selbst die seinem Schwiegervater entrissene Krone aufs Haupt und verließ Jerusalem noch am nämlichen Tage, um nach neuen Gewaltthaten gegen die Johanniter, Templer, Franziskaner und Dominikaner, sowie gegen den Patriarchen von Jerusalem, auf dessen Befehl die heiligen Orte mit dem Interdicte belegt worden waren, ins Abendland zurückzukehren. Hinter sich ließ er Alles in solcher Unsicherheit, daß schon im folgenden Jahre die Sarazenen, über den Friedensschluß Alkamil's erbittert und von ihren Fakirs erhitzt, mehr als 10 000 christliche Pilger auf dem Wege nach Jerusalem erschlugen, die heilige Stadt überfielen und eine Menge Christen ermordeten.*) „So wurde der Kaiser," sagt Höfler,**) „welcher Mittelpunkt aller Parteien und Leiter aller Unternehmungen hätte werden sollen, Ursache noch größerer Zerwürfnisse und der Schändung der heiligen Stadt selbst, in welcher zugleich das Gesetz Mohammeds verkündigt wurde .... So ward an geheiligter Stätte dem Endzwecke der Kreuzzüge selbst Hohn gesprochen, welche unter den Auspicien der Kirche und im Gehorsam unter derselben den Sieg über den Islam erstrebten, nicht aber eine Gleichstellung des Christenthums mit demselben beabsichtigten, wie jetzt hauptsächlich durch Friedrichs Vertrag mit dem Sultan von Babylon in Betreff Jerusalems an den Tag trat."

*) Weiß, l. c. S. 350, 51 und 62. **) l. c. S. 37.

Damit war indeſſen des Unrechtes noch nicht genug geſchehen. Während der Abweſenheit Friedrichs hatte ſein Reichsvicar, der Herzog Rainald von Spoleto, den er, um keinen der Kirche geſchworenen Eid unverletzt zu laſſen, auch in Beſitzungen des heiligen Stuhles zu ſeinem Statthalter eingeſetzt, offene Feindſeligkeiten gegen den Kirchenſtaat begonnen. Gregor IX. war nicht der Mann, ſolche Felonie eines Lehensvaſallen — denn das war Friedrich als König von Sizilien ihm gegenüber — ruhig zu ertragen. Er entband Friedrichs ſiziliſche Unterthanen vom Eide der Treue gegen ihn und ließ zwei päpſtliche Heere in das Königreich einrücken. Rainald gerieth in große Bedrängniß. Da erſchien der Kaiſer, aus dem Orient heimkehrend, auf dem Felde und trieb die Päpſtlichen raſch zurück, begann aber bald im Gefühle der Haltloſigkeit ſeiner Lage Friedensunterhandlungen mit dem Papſte, welche endlich am 23. Juli 1230 zum Frieden von St. Germano führten. Friedrich verpflichtete ſich darin, Niemand wegen des früher Geſchehenen zu beunruhigen; die ausgeſprochenen Aechtungen und ſonſtigen Urtheile zurückzunehmen, ſeine Eroberungen im Kirchenſtaate herauszugeben, nicht mehr in denſelben einzufallen; die bisher zurückgewieſenen Prälaten zu ihren Sitzen zuzulaſſen, die Cleriker von der Civilgerichtsbarkeit frei zu halten, Kirchen, Klöſter und geiſtliche Perſonen nicht mit Auflagen zu behelligen und die Wahlfreiheit derſelben nicht zu beeinträchtigen. Hierauf wurde er am 28. Auguſt 1230 wieder in die Kirche aufgenommen und hatte am 1. September eine Zuſammenkunft mit Gregor IX., welche die hergeſtellte Eintracht zu beſiegeln ſchien. Allein mit einem Herrſcher vom Charakter des Hohenſtaufen war ein dauernder Friede unmöglich.

Die nächſte Zeit der äußeren Ruhe nach dem Frieden von St. Germano verwandte Friedrich dazu, in ſeinem Erbreiche die bereits früher begonnene Umgeſtaltung der Geſetzgebung zu vollenden, indem er am 22. Auguſt 1231 das von ſeinem berühmten Großrichter, Peter de Vineis,*) verfaßte Geſetzbuch zu Melfi publizirte. Wie überall, ſo

*) Dieſer als Rechtsgelehrter und Politiker weithin bekannte Mann, der die meiſten öffentlichen Kundgebungen Friedrichs II. concipirte und demſelben mit einer Hingebung ohne Gleichen bis in ſein Alter diente, wurde nach der unglücklichen Schlacht bei Parma, nach dem allgemeinen Urtheile der Zeitgenoſſen, unſchuldigerweiſe eines Vergiftungsverſuches gegen den Hohenſtaufen beſchuldigt und auf deſſen Befehl geblendet, worauf er ſich in Verzweiflung an den Wänden ſeines Kerkers in Piſa den Kopf zerſchellte.

zerstörte er aber auch hier wieder mit der einen Hand das Gute, welches er mit der andern aufgebaut. Niemand konnte zweifeln, daß die Rechtssicherheit, die er dem Lande verschaffen wollte, eine große Wohlthat war. Allein indem er dabei von dem leitenden Grundsatz ausging, daß kein Recht in seinem Reiche existire, außer es sei von seinem Willen geschaffen, mußte er nothwendig eine Unsumme von Rechtsvergewaltigungen an denen begehen, deren seit undenklichen Zeiten erworbene Rechte seinen neuen Gesetzen im Wege standen. Das galt namentlich von der Geistlichkeit, deren Immunität von den weltlichen Gerichten er, obwohl er sie soeben erst im Frieden von St. Germano beschworen, in seinem Gesetzbuche wieder vollständig vernichtete.

Bald darauf erntete er übrigens die erste bittere Frucht seiner Treulosigkeit gegen die Kirche. Sein eigner Sohn Heinrich erhob im September 1234 offen die Fahne der Empörung gegen ihn, um sich in Deutschland unabhängig von ihm zu machen. Friedrichs Lage war kritisch; es stand Alles auf dem Spiele. Da trat Gregor IX., das früher Vorgefallene edelmüthig vergessend, entschieden für den Kaiser ein und befestigte die geistlichen und weltlichen Reichsfürsten in der Treue gegen ihn, so daß es ihm gelang, den Aufstand rasch niederzuwerfen. Heinrich mußte sich ergeben und ward, als er sich weigerte, die ihm auferlegten Bedingungen zu erfüllen, und einen Fluchtversuch machte, nach Apulien in die Gefangenschaft gebracht, wo er 1242 starb; wie gleichzeitige Schriftsteller berichten, als Selbstmörder. Im Juli 1235 vermählte sich Friedrich, da seine zweite Gemahlin Jolanthe schon 1228, bei der Geburt seines Sohnes Conrad, gestorben war, mit Isabella, der Schwester König Heinrichs III. von England. Daß er damit das früher dem Könige von Frankreich vertragsmäßig gegebene Versprechen, nie mit England in nähere Verbindung zu treten, brach, kümmerte ihn nicht. Von Worms, wo die Vermählung stattgefunden, zog er nach Mainz, um dort auf einem überaus glänzenden Reichstage wichtige Gesetze über das Gerichtswesen, den Gottesfrieden, das Faustrecht und einen allgemeinen Landfrieden zu erlassen und den alten Streit zwischen den Welfen und Hohenstaufen zum endlichen Abschlusse zu bringen. Jetzt hielt er seine Herrschaft in Deutschland und Unter-Italien für so befestigt, daß er es an der Zeit erachtete, zur Verwirklichung des staufischen Hausprogrammes den Versuch, auch die Lombarden zur Unterwerfung zu bringen, zu erneuern. Daher brach er im Juni 1236 von Augsburg wieder nach Italien auf und schrieb für Jacobi 1236 einen Reichstag nach Piacenza aus, zur Ausrottung

der Ketzerei in Italien, zur Reformirung der Rechte des Reiches und der Kirche und zur Wiederherstellung des Friedens in jenem Lande.

Welche Rechte er beanspruchte, hatte er klar in einem Schreiben an den Papst mit den Worten ausgesprochen: „Italien ist mein, und das ist der ganzen Welt bekannt.“ Dieselbe absolute Gewalt, die er in Sizilien ausübte, sollte ihm also auch in Ober-Italien zustehen; dann war er auch des Papstes Herr, den er in eiserner Umarmung erdrücken konnte. Mit der Freiheit der oberitalischen Städte mußte der letzte Schutzwall des Papstthums fallen, nachdem es diesem nicht gelungen war, Sizilien der Allgewalt des Kaisers zu entrücken. Das erkannte Friedrich ebenso gut, wie Gregor, und deshalb sehen wir diesen auch bald auf Seite der Lombarden, wie Alexander III. im Bunde mit denselben gegen Friedrich Barbarossa gekämpft. Einen entsetzlichen Verbündeten fand der Kaiser seinerseits in dem blutdürstigen Lombardenfürsten Ezzelin von Romano, dem er seine natürliche Tochter Selvaggia vermählte, und dessen unmenschliche Grausamkeit bald die Welt mit Schrecken erfüllte.

Die Lombarden, welche schon 1235 ihren Bund erneuert hatten, rüsteten und rückten Friedrich entgegen. Der Kampf begann alsbald und führte nach längerer Unterbrechung (Krieg des Kaisers gegen Herzog Friedrich von Oesterreich und Wahl seines Sohnes Konrad zum deutschen König in Wien) am 24. November 1237 zu der entscheidenden Niederlage der verbündeten Städte bei Cortenuova. Aber statt weise Mäßigung walten zu lassen, trieb Friedrich die Besiegten durch das Verlangen der Uebergabe auf Gnade und Ungnade zu verzweifeltem Widerstande und beraubte sich selbst dadurch der Früchte seines Erfolges. Brescia vertheidigte sich über zwei Monate lang so tapfer gegen ihn, daß er am 9. October 1238 die Belagerung aufheben mußte; sofort erhoben sich auch Venedig und Genua wider seine Herrschaft, und am 24. März 1239 verhängte Gregor IX. abermals den Bann über ihn.

Des Staufen Gewaltmaßregeln gegen die Kirche waren von Jahr zu Jahr schreiender geworden. Die Römer hatte er zum Aufruhr gegen den Papst getrieben, im südlichen Frankreich einen päpstlichen Legaten durch seine Vasallen festnehmen lassen; trotz seiner wiederholten eidlichen Gegenversprechungen hatte er sich in die kirchlichen Wahlen in Sizilien gemischt und auch in andern Punkten die kirchliche Freiheit schwer verletzt, Geistliche ins Gefängniß und aufs Schaffot geschickt; zwanzig Bischofsstühle hielt er unbesetzt; den Neffen des Königs von Tunis, der nach Rom wollte, um sich dort taufen zu

lassen, hielt er mit Gewalt in Sizilien zurück; Landschaften, die der Kirche gehörten und von ihm ausdrücklich als solche anerkannt waren, hatte er in Besitz genommen; Kirchen und Klöster in Sizilien nicht nur mit Steuern belegt, sondern auch eines Theiles ihrer Besitzungen geradezu beraubt. Seine die Kirche so schwer verletzenden Gesetze (s. o.) hatten eben jetzt eine Reihe von Jahren hindurch die rücksichtsloseste praktische Anwendung gefunden. Den letzten äußeren Grund zur Verhängung des Bannes mochte dann wohl der neue Eidbruch sein, den Friedrich beging, indem er im Jahre 1238 Sardinien, das schon seit langer Zeit im Abhängigkeitsverhältnisse zum päpstlichen Stuhle stand und dessen Zugehörigkeit zur Kirche er früher beschworen hatte, dem Papste entriß und seinem natürlichen Sohne Enzio als Königreich verlieh. Friedrich hatte aus den wiederholten Mahnungen des Papstes gesehen, daß derselbe zu diesen Bedrückungen nicht schweigen werde, und ihn deshalb noch am 20. März 1239 durch ein Schreiben an die Cardinäle mit der Drohung einzuschüchtern gesucht, daß er sich eventuell nach Art der Cäsaren rächen werde, wobei er auf eine blutige Verfolgung Gregors und der Seinigen hindeutete. Aber der greise Papst kannte keine Furcht.

Mitten im Rausche glänzender Festlichkeiten, welche ihm zu Ehren in Padua gegeben wurden, erhielt der Kaiser die Nachricht von dem Bannspruche und gerieth nun außer sich vor Zorn. Peter de Vineis mußte ihn alsbald in öffentlicher Rede zu Padua vertheidigen; er selbst aber rief abermals in einem maßlosen Schreiben alle Fürsten Europa's gegen die Kirche zu Hülfe, appellirte an ein allgemeines Concil, vor welchem er sich rechtfertigen wolle, beschuldigte den Papst der Herrschsucht u. s. w. Hierauf antwortete dieser in einem Erlasse, in welchem er Friedrichs ganzes seitheriges Leben durchging, seine zahlreichen Lügen und Eidbrüche brandmarkte und zugleich auch auf die gotteslästerlichen Aeußerungen hinwies, die dem Hohenstaufen allgemein in den Mund gelegt wurden. Da kannte die Wuth desselben keine Grenzen mehr; in einem neuen Schreiben verstieg er sich bis zur Vergleichung des Papstes mit dem apokalyptischen Ungeheuer und nannte ihn den Antichrist; dann aber begann er nach zwei Seiten hin zugleich den Kampf mit den Waffen. Er selbst wandte sich im Juli gegen Mailand, während sein Sohn Enzio in den Kirchenstaat einfiel, und seine Beamten in Sizilien einen wahren Vernichtungskampf gegen Alle, die der Kirche treu blieben, begannen. Verwüstungen bezeichneten den Marsch seiner Truppen, deren Kern,

wie immer, aus Sarazenen bestand. Doch kam es im Jahre 1239 noch nicht zu entscheidenden Thaten. Im folgenden Frühjahr aber rückte er selbst in den Kirchenstaat ein. Gregor IX., beinahe 100 Jahre alt, entfaltete eine staunenswerthe Thatkraft; Genua und Venedig standen energisch zu ihm; von Frankreich kamen ihm Subsidien; von Spanien Aufmunterung. Allein Alles umsonst; Friedrich drang siegreich bis vor Rom; der Papst schien verloren. Da begeisterte derselbe durch eine feierliche Procession mit den Reliquien der Apostelfürsten die Römer dergestalt für seine Sache, daß Alt und Jung zu den Waffen griff, und der Kaiser den Angriff auf die Stadt nicht wagte. Dafür wüthete er um so unmenschlicher gegen die Anhänger der Kirche, deren er im Lande habhaft werden konnte. Bischöfe wurden vertrieben, verbannt, ins Elend gestoßen: ihre Angehörigen verfolgt und getödtet; Priester und Ordensleute gehängt, lebendig verbrannt, ersäuft; Frauen und Jungfrauen entehrt; Kirchen, heilige Gefäße geschändet und geraubt; Klöster geplündert; Alle, die ihm irgendwie verdächtig wurden, in der unmenschlichsten Weise zertreten.

Da griff der Papst, zu dem Mittel, welches der Kaiser selbst verlangt hatte, und schrieb auf Ostern des folgenden Jahres ein allgemeines Concil nach dem Lateran aus. Allein Friedrich wußte wohl, daß er nichts mehr zu scheuen habe, als eine genaue Prüfung seiner Thaten vor unparteiischen Richtern. Daher erklärte er sofort, daß er das Concil mit allen Mitteln verhindern werde. Seine Beamten erhielten den Befehl, alle zur Synode Reisenden zu verhaften und ihr Gepäck als Beute zu behalten; die, welche sich dabei auszeichnen würden, sollten noch besonders belohnt werden. Ein Schreiben ging in die Welt, worin Friedrich unter den ärgsten Schmähungen gegen den Papst, als den Vergewaltiger aller ihm untergebenen Geistlichen, die Bischöfe vom Besuche des Concils abzuhalten suchte. Als sich aber trotzdem viele auswärtige Prälaten unter dem Schutze einer genuesischen Flotte im Hafen von Genua einschifften, ließ er sie am 3. Mai 1241 durch seine von Enzio befehligten Galeeren zwischen Meloria und der Insel Giglio angreifen. Drei genuesische Galeeren wurden in den Grund gebohrt, 19 fielen den Kaiserlichen in die Hände; 4000 Genuesen wurden gefangen, 2000 Prälaten, Priester, Soldaten und Matrosen fanden in den Wellen den Tod. Ueber 100 Bischöfe, Prälaten und Procuratoren derselben, die Boten der lombardischen Städte und drei Cardinallegaten wurden gefangen und im Triumphe durch Italien in die Kerker Apuliens geschleppt.

Frohlockend pries der Staufe diesen Sieg als ein Urtheil Gottes für die Gerechtigkeit seiner Sache und rückte unbekümmert um den Mongolensturm, der gegen Deutschland im Anzuge war, im Juni abermals gegen Rom, wo Gregor IX. ungebeugten Muthes ausharrte. Schon verwüsteten Friedrichs Horden die Umgebung der ewigen Stadt; da erlag der fast 100jährige Greis der römischen Fieberluft und schloß am 21. August 1241 die Augen.

Nun ging der Kaiser, um den Schein zu verbreiten, als ob sein Kampf nur gegen Gregor persönlich gerichtet gewesen, nach Sizilien, allein ohne die gefangenen Prälaten frei zu lassen. Vergebens flehten die französischen Erzbischöfe ihn für ihre Mitbrüder an; erst als Ludwig IX. drohte, wurden sie losgelassen; gar manche waren indeß inzwischen schon den Qualen des Kerkers erlegen.

Friedrich II. und Innocenz IV.

Am 16. October 1241 wählten die zehn in Rom befindlichen Cardinäle Cölestin IV; derselbe starb aber schon nach siebzehn Tagen. Nun wußte Friedrich unter fortwährenden Verwüstungen des Kirchenstaates, wobei es ihm jedoch nicht gelang, sich Roms zu bemächtigen, die neue Papstwahl bis zum Jahre 1243 hinzuhalten, indem er den in seiner Gewalt befindlichen Cardinälen nicht gestattete, sich mit ihren Brüdern in Rom, deren Zahl durch Todesfälle äußerst gering geworden, zur Wiederbesetzung des apostolischen Stuhles zu vereinigen. Damit aber nicht zufrieden, suchte er auch noch, als die Klagen der ihres Oberhauptes entbehrenden christlichen Welt immer lauter wurden, alle Schuld daran dem heiligen Collegium aufzubürden, dessen Mitglieder er in einem Schreiben voll diabolischen Hohnes unter Anderm „Kinder Belials, Schafe der Zerstreuung, Thiere ohne Haupt“ nannte, in deren Mitte nicht Christus, sondern Satan sitze u. s. w.; doch erreichte er mit solch' pöbelhaften Beschimpfungen keineswegs seinen Zweck; im Gegentheile, sein Verfahren rief in England und Frankreich, namentlich aber in Deutschland eine stetig wachsende Erbitterung gegen ihn hervor, welcher englische Gesandte entschiedenen Ausdruck gaben, während der Erzbischof von Mainz, seither seine kräftigste Stütze, sich offen gegen ihn erklärte.

Da gab er endlich die gefangenen Cardinäle gegen Stellung von Geiseln für ihre Rückkehr, frei und nun wurde am 25. Juni 1243 der Cardinal Sinibald Fiesco, Graf von Lavagna, zu Anagni einstimmig als Innocenz IV. zum Papste erwählt. Wie zu erwarten war, betrachtete der Hohenstaufe den Neugewählten, trotzdem derselbe

ihm früher befreundet gewesen, mit Mißtrauen und versuchte zuerst sein altes Spiel trügerischer Friedensverhandlungen mit ihm, um ihn ähnlich wie Honorius III. hinzuhalten und zu überlisten. Allein bald mußte er sich zu seinem Aerger überzeugen, daß er damit bei demselben absolut nichts ausrichte. Innocenz IV. verlangte vor Allem kategorisch die volle Herausgabe des Kirchenstaates; und davon wollte eben der ländergierige Kaiser nichts wissen. Da fiel das mächtige Viterbo von diesem ab und brachte ihm bei dem Versuch, es wieder zu erobern, eine so empfindliche Schlappe bei, daß er die Belagerung aufheben mußte. Das änderte die Sachlage; gedemüthigt und eingeengt suchte Friedrich jetzt vom Banne frei zu werden, der ihn immer mehr hemmte, und so ließ er durch seine Gesandten am Gründonnerstag 1244 zu Rom alle Forderungen des Papstes: Herausgabe der occupirten Theile des Kirchenstaates, Loslassung der Gefangenen, Schadenersatz ꝛc. bewilligen und beschwören, in der Hoffnung, Innocenz werde sich mit den schönen Verheißungen begnügen und ihn alsbald wieder in die Kirche aufnehmen. Da hatte er sich aber gewaltig verrechnet; unbeugsam forderte der Papst die vorherige Erfüllung der beschworenen Bedingungen; dann erst könne von der Aufhebung des Bannes die Rede sein. Jetzt erkannte der treulose Staufe, daß dieses Spiel verloren sei, und suchte daher Innocenz persönlich in seine Gewalt zu bekommen, um ihn zur Nachgiebigkeit zu zwingen. Allein auch dieser Versuch schlug fehl, denn sobald er seine dahin zielenden Bewegungen gegen Rom begann, entfloh der Papst in aller Stille nach seiner Vaterstadt Genua, und langte dort, von der Bürgerschaft mit lautem Jubel begrüßt, am 7. Juli 1244 im Hafen an; kaiserliche Reiter, ausgesandt, ihn gefangen zu nehmen, kamen zu spät. Das war ein gewaltiger Schlag für Friedrich, und der Schrecken, mit welchem ihn die Nachricht von der Flucht des Papstes erfüllte, zeigte deutlich, wie richtig er die Bedeutung dieses Ereignisses erfaßte. Jetzt stand er entlarvt vor der ganzen Welt als Kirchenverfolger da.

Innocenz IV. blieb indessen, obwohl gefährlich erkrankt, nicht in Genua, sondern ließ sich alsbald weiter nach Lyon bringen, wo er sich vor Friedrichs Nachstellungen sicher wußte und unabhängig von jeder äußeren Gewalt seines Amtes walten konnte. Seine Entschließungen waren gefaßt. Am 30. Januar 1245 erließ er an alle Fürsten, Friedrich nicht ausgenommen, und Prälaten die Ladung, am nächsten Johannisfeste in Lyon zu einem allgemeinen Concile zu erscheinen, das über die Lage des heiligen Landes und des lateinischen

Kaiserthums, die Mongolen und den zwischen Kirche und Kaiser schwebenden Streit berathen solle. Ehe es jedoch dort zu der entscheidenden Verhandlung kam, versuchte der Papst nochmals den Weg der Güte und ließ dem Hohenstaufen durch den Patriarchen von Antiochien Aufhebung des Bannes und Verzeihung für alles Geschehene anbieten, wenn er jetzt wenigstens die von seinen Gesandten beschworenen Stipulationen erfülle. Vergebens! Unter neuen Ausflüchten vereitelte der verblendete Monarch auch diesen letzten Friedensversuch, *) und sorgte außerdem dafür, daß aus allen seinen Staaten, mit Ausnahme des Erzbischofs von Palermo sich kein Kirchenfürst in Lyon einfinden konnte. Welchen Zweck er dabei verfolgte, werden wir später sehen. Am 28. Juni 1245 eröffnete Innocenz IV. in feierlichster Weise das Concil, das dreizehnte allgemeine. 140 Erzbischöfe und Bischöfe, an ihrer Spitze die Patriarchen von Constantinopel, Antiochien und Aquileja, waren erschienen. Außerdem hatten sich noch eingefunden: Kaiser Balduin von Constantinopel, die Grafen von Provence und Toulouse und die Gesandten der meisten Mächte. Friedrich hatte sich nach längerem Schwanken ebenfalls zur Beschickung der Synode entschlossen und Thaddäus von Suessa nebst mehreren Begleitern abgeordnet, um nochmals sein altes Spiel zu versuchen. Mit einer Unverfrorenheit, die ans Unglaubliche grenzt, ließ er gleich in der 1. Sitzung durch Thaddäus die bereits früher beschworenen Friedensstipulationen, deren Ausführung er noch kurz zuvor verweigert, und außerdem noch gar Hülfe gegen die Mongolen, Herstellung des lateinischen Kaiserthums, Befreiung des heiligen Landes ꝛc. anbieten. Innocenz hörte den redefertigen Minister ruhig an und erklärte ihm alsdann kurz und bündig, daß mit solchen neuen Verheißungen, für deren Ausführung er nicht die mindeste Bürgschaft habe, Niemanden gedient sei; nicht Versprechungen verlange er, sondern Thaten; der Kaiser solle einfach die beschworenen Vertragsbestimmungen erfüllen, dann sei der ganze Streit beigelegt.

Damit war Thaddäus entwaffnet und die erste Versammlung wurde geschlossen. In der nächsten Sitzung am 3. Juli erhob sich der Papst zu längerer Rede, in welcher er sich, nachdem er über die Gefahren gesprochen, die der Kirche von Seite der Mongolen, Griechen, Ketzer und Chowaresmier im heiligen Lande drohten, gegen den Kaiser wandte und der Versammlung dessen schmachvolle, unaufhörliche Verletzungen der beschworenen Verträge, seine Gewalt-

*) Raumer, l. c. IV. S. 100

thätigkeiten gegen Prälaten, Kirchen, Klöster, Geistliche und Ordensleute, die er unter Androhung der härtesten Strafen gezwungen, vor ihm, dem Gebannten Gottesdienst zu halten; seine Schmähungen gegen die Päpste; seinen scandalvollen Verkehr mit den Ungläubigen; seinen sittenlosen Lebenswandel mit sarazenischen Tänzerinnen u. s. w. vor Augen führte. Todtenstille herrschte in der weiten Kirche, als er am Schlusse seiner von tiefstem Schmerze getragenen Rede die von Friedrich ausgestellten, besiegelten und beschworenen Urkunden mit den Worten in die Höhe hielt: „welche von diesen feierlich ausgestellten Urkunden ist irgend geachtet, welcher Friedensschluß von ihm nicht übertreten, welcher Eid nicht gebrochen worden?" Die ganze Versammlung war aufs Tiefste erschüttert und entrüstet. Vergebens bemühte sich Thaddäus von Suessa, seinen Herrn zu rechtfertigen; die Thatsachen waren zu notorisch, das verübte Unrecht zu schreiend, Friedrichs Perfidie zu empörend. Auch von anderen Seiten wurden die schwersten Anklagen gegen ihn erhoben, und die Absetzung wäre vielleicht jetzt schon ausgesprochen worden, wenn Innocenz nicht gegen den Willen der meisten Concilsmitglieder auf Bitten Suessa's sowie der englischen und französischen Gesandten die Entscheidung bis zum 17. Juli verschoben hätte. Walter von Okra, einer der Gesandten Friedrichs, eilte nach Turin, wo dieser inzwischen angelangt war, um neue Instructionen zu holen. Hätte der Staufe mit der thatsächlichen Erfüllung der beschworenen Zusagen auch nur begonnen, der drohende Spruch wäre nicht erfolgt. Allein er blieb bei seiner Weigerung; die Frist verstrich, und die entscheidende Stunde brach an, ohne daß neue Gesandte erschienen wären.

Innocenz hatte es inzwischen als heilige Gewissenspflicht betrachtet, nochmals die ganze Sachlage in täglich stattfindenden Congregationen zu prüfen; ja, er hatte mehrere Cardinäle eigens beauftragt, dabei die Vertheidigung des Kaisers zu führen, und die Bischöfe einzeln zu Rathe gezogen; Aller Urtheil war aber einstimmig dasselbe: dem unwürdigen Treiben des meineidigen Fürsten durch die dem Papste nach dem damals allgemein anerkannten Staatsrechte zustehende feierliche Absetzung ein Ende zu machen. Als jetzt die Anwesenden die Urkunden über die Rechte und Besitzungen des römischen Stuhles, welche Friedrich einst selbst unterschrieben und beschworen, auf Verlangen Innocenz' ihrerseits zu unterzeichnen begannen, machte Suessa, ahnend, was kommen sollte, den lächerlichen Versuch, seinen Herrn dadurch zu retten, daß er die Versammlung, weil so viele Bischöfe fehlten, für incompetent

erklärte und an eine allgemeinere, unparteiischere und gar an einen künftigen Papst appellirte. Allein Innocenz brachte ihn mit der kurzen Bemerkung zum Schweigen, daß alle Prälaten zur Versammlung geladen worden und diejenigen, welche fehlten, nur durch Friedrichs Tyrannei zurückgehalten seien. Dann zählte er nochmals die Vergehen des Hohenstaufen auf, begründete von Neuem in überzeugendster Weise seine Klagen und schloß mit den Worten:

„Wegen dieser vielen fluchwürdigen Frevel und Missethaten haben wir nach reiflicher und sorgfältiger Berathung mit unsern Brüdern, den Cardinälen und der heiligen Kirchenversammlung jenen Fürsten, der sich des Kaiserthums und der Königreiche, der sich aller Würden und Ehren unwürdig gezeigt hat, der seiner Ungerechtigkeit und Verbrechen halber von Gott verworfen ist, aller seiner Würden und Ehren entsetzt. Alle, die ihm durch Eide der Treue, oder auf irgend eine Weise verbunden oder verpflichtet sind, entbinden und befreien wir für immer von diesen Pflichten und Eiden und gebieten aus apostolischer Machtvollkommenheit streng und bestimmt, daß künftig Niemand mehr ihm als König oder Kaiser gehorche. Wer diesen Befehl verachtend oder umgehend, ihm noch gehorcht oder mit Rath und That beisteht, ist dadurch dem Kirchenbanne verfallen. In Deutschland mögen die zur Wahl berechtigten Fürsten einen König erwählen; über das sizilische Reich werden wir mit dem Rath unserer Brüder, der Cardinäle, das Nöthige festsetzen." 150 Prälaten unterzeichneten dieses Urtheil und löschten dann ihre brennenden Fackeln am Boden aus.

Damit war der Kampf formell für die Kirche entschieden. Nach dem geltenden Staats- und Kirchenrechte konnte ein der Kaiserwürde verlustig erklärter und gebannter Fürst vom Papste oder einem allgemeinen Concile auch des Königthums von Deutschland entsetzt werden. Auf Grund eines solchen päpstlichen Urtheils gegen Otto IV. war Friedrich selbst König und Kaiser geworden und hatte dasselbe stets als rechtsgültig anerkannt; als Oberlehensherr des sizilischen Reiches hatte der Papst in Folge des Lehensrechtes die unzweifelhafte Befugniß, nach Allem, was Friedrich gefrevelt, das Lehen für erloschen und an den apostolischen Stuhl heimgefallen zu erklären; kein Vernünftiger, am allerwenigsten aber Friedrich selbst, konnte also die Rechtmäßigkeit und Rechtskraft des Urtheils bezweifeln oder anfechten. Trotzdem aber ließ er sich als ihm dasselbe bekannt wurde, fast besinnungslos vor Zorn, seine Kronen bringen, setzte sich eine aufs Haupt und rief: „Noch habe ich meine Kronen, und kein Papst, keine Kirchenversammlung soll sie

mir ohne blutigen Kampf rauben. Welch' jämmerlicher Stolz, welch' freche Anmaßung, mich, dem kein Fürst der Erde gleich steht, vom Gipfel kaiserlicher Hoheit mit leeren Worten der Willkür herabstürzen zu wollen. Doch der Papst hat meine Stellung verbessert, er hat sich als ungerechten Richter, als grausamen Feind gezeigt; jetzt bin ich frei von der ihm sonst schuldigen Liebe und Verehrung, jetzt bin ich berechtigt, nur mehr Fehde und Haß gegen ihn zu führen." Zunächst ließ er nun ein wüthendes Schmähschreiben gegen Innocenz IV. in die Welt gehen, in welchem er abermals die Fürsten Europas zum Kampfe gegen denselben aufrief, und begann dann sofort den Kampf in der Lombardei.

Der wichtigste Theil des Streites gegen ihn mußte indessen in Deutschland entbrennen, wo ein anderer König zu wählen war. Hatten sich aber dort die meisten geistlichen Reichsfürsten unter Gregor IX., durch große Concessionen auf Unkosten der Städte vom Kaiser gewonnen, pflichtvergessen auf dessen Seite gestellt, so traten sie jetzt, nach dem ermuthigenden Vorgehen des Erzbischofs von Mainz um so entschiedener für die Kirche ein und wählten (1246) den Landgrafen Heinrich von Thüringen zum deutschen Könige, worauf Friedrichs Sohn Konrad sogleich den Krieg gegen denselben begann und mit wechselndem Glücke bis zum Tode Heinrichs führte, der schon am 17. Februar des folgenden Jahres auf der Wartburg erfolgte. Das war für den Augenblick ein schwerer Schlag für die kirchliche Partei, dessen Folgen sich sofort fühlbar machten. In Thüringen entspann sich unter den Erben des Verstorbenen ein verheerender Successionskrieg; Herzog Otto von Bayern, schon halb für die kirchliche Sache gewonnen, wandte sich wieder der hohenstaufischen Partei zu; der päpstliche Legat Philipp, Erzbischof von Ravenna, mußte flüchten; kirchenfeindliche Sekten erhoben sich und suchten bei den Anhängern Friedrichs Schutz, und dieser selbst kündigte in einem Brief an seinen Sohn, unter argen Schmähungen auf den Papst und die Cardinäle, triumphirend seinen Entschluß an, nun „mit kräftiger Hand und ausgestreckten Armen auszuziehen, um den feindlichen Stolz zu bändigen; und was des Papstes Gemüth verletzen könne, wolle er desto schärfer berühren, auf daß er nicht wieder gegen das heilige Reich und des Kaisers Person seinen Mund aufthue." Und diese Drohungen blieben nicht unausgeführt; denn von nun an verfolgte der Hohenstaufe nicht nur mit besonderer Grausamkeit die Verwandten des Papstes, deren einige schon in der Seeschlacht bei Meloria in seine

Hände gefallen waren; ſondern ſchrieb auch Briefe über Briefe an die Fürſten und Völker Europas, um die unſinnigſten Beſchuldigungen auf Innocenz zu häufen und denſelben ſogar zu bezichtigen, daß er Mörder gegen ihn gedungen; dabei geſtand er denn auch, daß er ſelbſt wirklich von Vertrauten öfters aufgefordert worden ſei, den Papſt bei Seite ſchaffen zu laſſen, was er ſtets zurückgewieſen. Wichtiger als dies aber war, daß er jetzt, vom Uebermaße des Zornes fortgeriſſen, der erſtaunten und entrüſteten Welt das Geheimniß ſeiner innerſten Pläne enthüllte, welche auf nichts Geringeres als auf eine völlige Zerſtörung der hiſtoriſch gewordenen Organiſation und Stellung der Kirche hinaus liefen. Allein er erreichte damit das gerade Gegentheil von dem, was er beabſichtigte; Alles, was noch einen Funken von Glauben und Gefühl für die Kirche hatte, wandte ſich nun von ihm ab; dafür rächte ſich freilich Friedrich im Bunde mit ſeinen Anhängern nach „Weiſe der (heidniſchen) Cäſaren," und wüthete dermaßen gegen die Anhänger der Kirche, und namentlich gegen die Angehörigen der Orden der Franziskaner und Dominikaner, daß viele ſeiner Zeitgenoſſen ihn für den Vorläufer des Antichriſts zu halten begannen, und man ihn daran erinnerte, daß er doch auch von Menſchen geboren ſei.

All ſein Toben war indeß umſonſt; es ging unaufhaltſam mit ihm zu Ende. In ganz Europa wurde das Kreuz wider ihn gepredigt; überall erwuchſen ihm die Gegner wie aus dem Boden, und zuletzt ſtand faſt die halbe Welt gegen ihn in den Waffen. In Deutſchland wählten die Fürſten nach Heinrichs Tode einen neuen König in der Perſon des Grafen Wilhelm von Holland, und in Italien traf ihn ein Schlag nach dem andern. Im Jahre 1247 fiel das wichtige Parma von ihm ab und gab damit das Signal zur allgemeinen Schilderhebung gegen ihn. Zwar gelang es ihm, einen Aufſtand in Unter-Italien mit blutiger Grauſamkeit zu Boden zu werfen; allein Parma ſpottete aller ſeiner Anſtrengungen zur Wiedereroberung, bei welchen er in ſeiner Wuth ſoweit ging, daß er eine Zeit lang täglich einigen Gefangenen vor den Augen der Belagerten die Köpfe abſchlagen ließ, bis ihm ſeine italieniſchen Verbündeten entrüſtet erklärten, ſie wollten wohl als Soldaten, aber nicht als Henker ihm beiſtehen. So kam der 18. Februar 1248 heran. Um ſich von einer überſtandenen Krankheit zu erholen und zu zerſtreuen, begab Friedrich ſich mit ſeinem Gefolge aus dem Lager zur Falkenjagd, während ſeine Soldaten ſich ſorgloſer Ruhe überließen. Da brachen plötzlich die Belagerten mit gewaltigem Ungeſtüm aus der Stadt hervor und ſchlugen das überraſchte Heer ſo vollſtändig, daß es ſich

bald in wilder regelloser Flucht auflöste und Friedrich selbst bis Cremona mit fortgerissen wurde. Sein ganzer Harem und seine Kronkleinodien nebst unermeßlicher anderer Beute fiel den Siegern in die Hände; die von ihm vor Parma, das dem Erdboden gleichgemacht werden sollte, neu angelegte Stadt Vittoria ging in Flammen auf und Thaddäus von Suessa wurde gefangen und in Stücke gehauen. Bald darauf traf den Kaiser ein noch härterer Schlag, indem sein liebster Sohn Enzio am 29. Mai 1249 von den Bolognesern bei Fossalta geschlagen, gefangen und allen seinen Bitten und Drohungen zum Trotz zu ewigem Kerker verurtheilt wurde. Rachedürstend eilte Friedrich nach Apulien, um neue Rüstungen zu treffen; da wurde er zu Firenzuola von einer ruhrartigen Krankheit ergriffen und starb am 13. December 1250 im sechsundfünfzigsten Jahre seines Lebens. Im Tode erst verlangte er nach Aussöhnung mit der Kirche. Er vermachte 100.000 Goldunzen für die Sache des heiligen Landes, verordnete, daß dem römischen Stuhle das Geraubte zurückgegeben und allen Kirchen und Klöstern ihre Rechte sowie den Templern die mit Beschlag belegten Güter erstattet werden sollten. In Sizilien aber solle Alles in den Stand zurückgebracht werden, wie es unter König Wilhelm II. gewesen. Hierauf nahm ihn der Erzbischof von Palermo wieder in die Kirche auf und spendete ihm die Sterbesacramente. Sein natürlicher Sohn Manfred stand ihm im Tode bei. Allein selbst hier blieb er noch dem verderbenvollen Programme seines Hauses treu, indem er in seinem letzten Willen seinen Sohn Konrad zum Könige von Sizilien und Deutschland ernannte und ihm so den unseligen Kampf als Erbe hinterließ, in welchem er selbst untergegangen war.*) —

Sarazenen geleiteten seine Leiche nach Palermo, wo er neben seinen Eltern begraben zu werden gewünscht. Als man im Jahre 1783 den Porphyrsarg öffnete, in welchem sein Körper ruhte, fand man denselben im Kaisermantel noch wohl erhalten.

Friedrichs II. Charakter.

Wenn wir es, nach dem vorstehenden Ueberblicke über das Leben Friedrichs II. von Hohenstaufen jetzt versuchen, in Kürze ein Bild seines Charakters zu entwerfen, so fühlen wir uns gedrängt, die Bemerkung

*) Höfler: l. c. S. 280; Weiß: l. c. S. 894 u. 895. Raumer: IV. S. 209 u. 210.

vorauszuschicken, daß der Standpunkt, der dabei einzig maßgebend und berechtigt sein kann, der des katholischen Mittelalters ist. Nichts ist verkehrter und leider Gottes häufiger, als daß man an die Beurtheilung von Personen und Verhältnissen jener Zeit mit dem Maßstabe der staatlichen und staatskirchlichen Anschauungen unserer Tage herantritt, welche doch jener Periode absolut fremd und widerstrebend sind. Die Verhältnisse, in welchen ein bedeutender Mann lebt, sind ein Theil und zwar ein sehr wesentlicher Theil des Ganzen, als welches er sich dem Beobachter darbietet. Durch sie erst empfängt sein Leben und Wirken die richtige Beleuchtung, weil sie nie ohne Einfluß auf seine Denk- und Handlungsweise bleiben und sich ebenso seiner Einwirkung nicht entziehen können. Wer Friedrich II. richtig würdigen will, muß sich also voll und ganz auf den Boden des Katholizismus stellen, wie derselbe als das alle Verhältnisse des öffentlichen und privaten Lebens durchdringende und beherrschende Element im Mittelalter von der Kirche verstanden wird, in welcher der hohenstaufische Kaiser geboren wurde, die er äußerlich bekannte und in der er auch starb. Und da erhebt sich zunächst die wichtige Frage, wie Friedrich sich zu dieser seiner Religion in seinem Leben und Wirken gestellt.

Große und schwere Anklagen müssen in dieser Hinsicht gegen ihn erhoben werden. Schon Gregor IX. warf ihm vor, daß man ihm bestimmt die Aeußerung nachweisen könne: drei Betrüger hätten die ganze Welt getäuscht, Moses, Christus und Muhammed; zwei davon seien in Ehren, Jesus aber am Kreuz gestorben; auch habe er laut alle diejenigen Thoren genannt, welche glaubten, daß Gott von einer Jungfrau habe geboren werden können. Ferner wird in zwei von Höfler zuerst publizirten Rechtsgutachten gegen ihn aus der Zeit des Lyoner Concils berichtet, daß er in seinen Briefen erklärt habe, er fürchte die Excommunication des Papstes nicht, obwohl die heiligen Canones den für ketzerisch erklärten, der die Schlüsselgewalt des Nachfolgers Petri leugne; nach dem glaubwürdigen Zeugnisse seiner Hofleute und vieler Katholiken, die in verschiedenen Ländern vertrauten Umgang mit ihm gepflogen, habe er die Unsterblichkeit der Seele geleugnet; diejenigen, welche die kirchlichen Lieder auf die Mutter Gottes gesungen, in den Kerker werfen lassen, aus der Taufcapelle in der Stadt Ameria nach Zerstörung der Altäre ein Backhaus gemacht, und nicht gehindert, daß seine Sarazenen Kreuze und Heiligenbilder an die Schweife ihrer Thiere gebunden daherschleppten, auf jenen mit Würfeln

ſpielten und die Altäre profanirten. Andere Zeitgenoſſen berichten, daß er, als er ſich zu Nocera dei Pagani auf einer Beſitzung der von ihm ſo hart verfolgten Templer und Hospitaliter einen Palaſt baute, einen Theil der Kathedralkirche dazu verwandte und an dem Orte, wo früher das heilige Meßopfer dargebracht worden, die Abzugscanäle für alle Unreinlichkeit des Palaſtes anbringen ließ u. ſ. w.

Alle dieſe Beſchuldigungen erhalten aber erſt dann ihr volles Gewicht, wenn man ſeinen ſcandalöſen Umgang mit den Sarazenen und ſein oben berichtetes, für den chriſtlichen Namen ſo ſchmachvolles Verfahren bei ſeinem Aufenthalte im heiligen Lande damit zuſammenhält. Weiter kommt hier in Betracht, nicht nur die entſetzliche Grauſamkeit, mit welcher er gegen den Clerus wüthete und allen kirchlichen Geſetzen Trotz bietend Biſchöfe und Prieſter zum Hohne gefeſſelt durch die Städte mit ſich ſchleppte und auf die ſchimpflichſte Weiſe umbringen ließ; ſondern auch das wahrhaft unerhörte Spiel, welches er mit der bei allen chriſtlichen Völkern ſo hoch gehaltenen Heiligkeit des Eides trieb. Es wird uns gewiß Niemand der Uebertreibung beſchuldigen können, wenn wir behaupten, daß es in der Weltgeſchichte kaum ein zweites Beiſpiel eines dem Chriſtenthum äußerlich angehörenden Fürſten gibt, der in ſolcher Weiſe, wie der Hohenſtaufe Friedrich II. ohne Unterlaß ſeine feierlichſten Eide gebrochen. Was wiegen ſolchen Thaten gegenüber ſeinen Verſicherungen, daß er rechtgläubig ſei; was die äußere Ehre, welche er im Mai 1236 den Gebeinen der heiligen Eliſabeth erwies, deren Gemahl durch ſeine Schuld ums Leben gekommen; was endlich die lächerliche Farce der „Prüfung im Glauben," der er ſich nach ſeiner Abſetzung zu Lyon vor mehreren Biſchöfen ſeines Reiches unterzog? Konnte es ihm, dem Meiſter in der Verſtellungskunſt und Lüge, der ſein Leben durch ſo viele Eidbrüche befleckt, auf eine Lüge mehr ankommen, wenn ſie ihm für die Intereſſen ſeiner Politik dienlich ſchien? Kann doch ſelbſt Raumer, ſein eifriger Vertheidiger, nicht umhin zu bekennen, daß „ſeine Anſicht der Kirche von der päpſtlichen, und ſein Chriſtenthum von dem römiſchen ſehr verſchieden war."*) Welcher Art aber auch ſein „Chriſtenthum" geweſen, das beweiſt am beſten ſein ſittenloſes Leben, von welchem ſeine größten Freunde beſchämt eingeſtehen, daß es vollſtändig das eines Muhammedaners geweſen ſei.

*) l. c. III. S. 325.

Die Natur der Sache gestattet es nicht, hierbei länger zu verweilen; wir müssen uns neben der wiederholten Erinnerung an sein frivoles Spiel mit der Heiligkeit des Eides auf die Bemerkung beschränken, daß sein Hof ganz dem eines Sultans glich; nicht bloß wegen der zahlreichen sarazenischen Weiber, die er hielt, sondern hinsichtlich der Sitten, die er einführte, und über welche seine Gemahlinnen, die er nach orientalischer Art durch Eunuchen bewachen ließ, sich oft laut beklagten. Der Ruf, in welchen er zuletzt dadurch gerieth, war derart, daß eine deutsche Fürstentochter, die Nichte Friedrichs I. von Oesterreich, Gertrud, sich offen weigerte, einem so sittenlosen Fürsten die Hand zum ehelichen Bunde zu reichen. Und ein solcher Mann, der durch Gottlosigkeit und Sacrilegien aller Art, durch Lüge, Meineid und Unzucht, wie kaum ein anderer vor ihm, den erhabenen Kaiserthron geschändet, und mit Leuten, wie Vatazos von Nicäa und Elias, dem entarteten Sohne des heiligen Franziskus in engster Verbindung stand; der hatte trotz alledem die Stirne, sich vor der ganzen Welt als den Reformator der Kirche und ihrer Diener hinzustellen und in den Brandbriefen, welche er nach dem Concil von Lyon an alle Könige, Fürsten und Barone der Christenheit, sowie an seine Beamten schrieb, zu versichern: Sein Gewissen sei rein, deshalb sei auch Gott mit ihm, dessen Zeugniß er anrufe. Denn immer sei es seine Absicht gewesen, die Geistlichen jedes Ranges und besonders die Vornehmsten auf den Zustand der primitiven Kirche zurückzuführen, wo sie ein apostolisches Leben führten und die Demuth des Herrn nachahmten .... Dahin sollten also alle Könige gemeinsam mit ihm streben, damit die Geistlichen alles Ueberflüssige ablegten, sich mit Mäßigem zufrieden gäben und Gott dienten.*) Friedrich II. von Hohenstaufen — der Prediger der Gottesfurcht und Sittenreinheit! Als er dann, von seiner Wuth ganz fortgerissen, die Geistlichen, die ihm in die Hände fielen, zum Feuertode verurtheilte, ertränken, an die Schweife von Pferden binden und zu Tode schleifen ließ, da erkannte die christliche Welt noch deutlicher als früher, welches seine wahren Absichten gegen die Kirche seien, und löschte er selbst, wie ein Chronist bemerkt, schamlos und unklug zugleich den letzten Funken von Achtung vor seinem Charakter und seiner Weisheit aus, den er noch im Volke besaß.

*) Höfler, l. c. S. 207.

Digitized by Google

Hatte da nicht Innocenz IV. das vollste Recht, in seinen Abwehrschreiben Friedrich den Feind Gottes und der Menschen zu nennen, dessen Hand gegen Alle erhoben sei und dessen Schreiben einen Geist athmeten, wie von einem Sohne und Vorläufer des Antichrists?

Den Schlüssel zu all den traurigen Erscheinungen, welche wir im Vorstehenden besprochen, liefert indessen erst die Betrachtung der Grundsätze und Pläne, die den Staufen bei seiner Herrscherthätigkeit leiteten. Seine oberste Regierungsmaxime hat er selbst, wie wir schon in der Einleitung bemerkt, nach dem Urtheile von Lyon in den Worten ausgesprochen: ridiculose subjicitur legi, qui legibus omnibus imperialiter est solutus: lächerlich ist es, den als dem Gesetze unterworfen zu behandeln, der nach Cäsarenweise von allen Gesetzen frei ist. In steter Verfolgung dieses Grundsatzes war seine ganze Regierung weiter nichts, als ein despotisches Selbstherrschen, das den kaiserlichen Willen als die Quelle und den Ausfluß alles Rechtes betrachtete, jedes Widerstreben gegen denselben als eine Rebellion gegen Gott selbst, jeden mündlichen Widerspruch dawider als eine „Blasphemie" brandmarkte, und ein Recht, das ohne ihn oder gar gegen ihn zu Stande gekommen, gar nicht kannte. Die Folge davon war, daß er mit einer Willkür ohne gleichen alle Verhältnisse seiner Länder, namentlich Siziliens, durcheinanderwirbelte und bei all' dem Guten, welches ein großer Theil seiner Gesetze nicht nur bezweckte, sondern auch an sich zu schaffen fähig war, doch soviel Unheil anrichtete, daß das sizilische Reich zuletzt in eine wahrhaft bemitleidenswerthe Lage gerieth. „Man darf nicht über des Kaisers Urtheilssprüche, Beschlüsse, Einrichtungen und Handlungen disputiren," sagt Weiß bezüglich des Friedericianischen Gesetzbuches für Sizilien,*) „ebensowenig darüber, ob derjenige würdig sei, den er in ein Amt eingesetzt, denn das ist einem Sacrilegium gleichzuachten. Darum dürfen Clerus, Adel und Städte nicht mehr als selbständige Körper in die Staatsgewalt eingreifen, den Städten wird die Wahl eigner Obrigkeiten bei Todesstrafe untersagt, der Kaiser setzt den Beamten, den Bajulus, der Rechts- Polizei- und Steuerbeamter in einer Person ist" ꝛc. Will man das Einschneidende dieser Gesetzgebung, die im Interesse der Centralgewalt Friedrichs keinen Stand unangetastet ließ, richtig würdigen, so darf man freilich die heutigen staatlichen Verhältnisse nicht als Maßstab einer guten Ver-

*) l. c. S. 379.

waltung anlegen, sondern muß unverrückt im Auge behalten, daß im Mittelalter eine derartige Gesetzgebung nicht nur ganz und gar fremd, sondern auch in ihren letzten Folgen absolut unheilvoll sein mußte. Denn die Rücksichtslosigkeit, mit welcher der Kaiser alles historische Recht über den Haufen warf, konnte nur die natürliche Entwickelung der Verhältnisse, namentlich bezüglich des so wichtigen Städtewesens gewaltsam unterbrechen und mußte überall eine Spannung und Gährung hervorrufen, die sich nachher in Jahrhunderte langen Bürgerkriegen und Gräueln ohne Ende Luft machte. In Sizilien ging die Wandlung fürs Erste noch ziemlich ruhig ab. Des Kaisers eiserner Arm hielt jeden offenen Widerstand nieder, und sein entsetzlich drückendes Steuersystem, verbunden mit dem für den kaiserlichen Fiscus monopolisirten Handel in vielen der wichtigsten in- und ausländischen Culturproducte und der heillosen Sarazenenwirthschaft, machte das Land allmälig so arm und widerstandslos, daß nur noch der Papst als Oberlehensherr für die Freiheit und die Rechte der Unterdrückten einzutreten wagte. Wahrhaft erschütternde Vorkommnisse aber lüfteten doch zuweilen den Schleier äußerer Ruhe, welcher über dem Lande lag, und zeigten, wohin die Lasten, welche Friedrich ihm aufgebürdet, es gebracht.

Zuletzt erkannte dieser freilich selbst, welches Unheil er mit seiner von Neueren so sehr gepriesenen sizilianischen Gesetzgebung angerichtet und sah sich daher, ähnlich wie im vorigen Jahrhunderte Joseph II., auf seinem Sterbebette genöthigt, Alles wieder in den früheren Zustand zurückzuversetzen und damit selbst über sein Werk den Stab zu brechen. Das Geld aber, welches er aus seinem Erbreiche erpreßte, diente ihm zum Kampfe wider den Papst und die Lombarden, die beiden Gegner, welche der Verwirklichung seines Planes, aus Deutschland und Italien das Kernreich einer Weltmonarchie zu machen, unerschütterlich entgegenstanden. Die Wirren, in welche ihn dieser für ihn und sein Haus zum Verderben ausschlagende Plan stürzte, den er mit allen Mitteln der Gewalt und des Schreckens sein ganzes Leben hindurch verfolgte und selbst im Tode nicht aufgab, beweisen, wie wahr Innocenz III. gesprochen, als er bei der Nachricht, daß die deutschen Fürsten Friedrich zum Könige wählen wollten, ihm offen erklärt, es fromme ihm nicht, das Kaiserthum zu erlangen. Es macht einen tief schmerzlichen Eindruck, wenn man überdenkt, welch' unsägliches Elend die Kaiserkrone, zum Wohle und Schutze der höchsten Interessen der christlichen Welt geschaffen, auf dem Haupte dieses

Hohenstaufen über die Christenheit gebracht. Wahrhaft grauenvoll sind die Schilderungen der Chronisten von dem Elend, in welchem namentlich das unglückliche Italien, sonst der Garten Europa's, am Ende der Regierung des Hohenstaufen schmachtete. Noch jetzt leben die Gräuel im Munde des Volkes, welche die Blutmenschen Alberich und Ezzelin von Romano verübten, von denen der Letztere allein an 55 000 Menschen, darunter seine nächsten Verwandten, ums Leben gebracht hat. „Es wäre nicht möglich gewesen," sagt Höfler sehr richtig bei Besprechung dieser entsetzlichen Zustände, „daß solche furchtbare Blutscenen, wie in Padua, Verona ꝛc. hätten vorfallen können, würden die Schreckensmänner jener Zeit nicht durch die Zustimmung des Kaisers sich in ihrem schandbaren Treiben geborgen gefühlt haben."

Was dieser selbst aber in letzter Linie damit beabsichtigte, daß er den Kirchenstaat und mit ihm den Papst so hartnäckig in seine Gewalt zu bringen suchte, das spricht er unverhüllt in einem Briefe an Gregor IX. aus, den Höfler im Anhange seiner vortrefflichen Schrift S. 335 u. ff. publizirt hat. „Daher wollen wir beide, heiligster Vater," heißt es darin unter anderm, „die wir eins genannt werden und gewiß eine und die nämliche Gesinnung haben, das Heil des gemeinsamen Glaubens einmüthig befördern, die unterdrückte Freiheit der Kirche wieder herstellen und die Rechte der Kirche sowohl, als des Kaiserthums wieder herstellend, die uns anvertrauten Schwerter gegen die Verderber des Glaubens und die Rebellen wider das Kaiserthum schärfen..... Steige hinauf auf den Berg, der du Sion das Evangelium verkündigst, und trage kein Bedenken in deine apostolische Rechte das Banner Unserer Vertheidigung zu nehmen, dem das Schwert der erhabenen Gewalt vom Himmel her durch die gehorsame Hand des Stellvertreters Petri übergeben worden, von welchem (Schwert) nicht angenommen werden darf, daß es irgendwo seine Hülfe versagen werde; da es im Gegentheil überall da bereit sein wird, wo es gilt, die Erhöhung und den Ruhm des christlichen Glaubens, die Ehre der allgemeinen Kirche, und die Interessen des Kaiserthums zu wahren." Es war der nämliche Plan, welchen in unserm Jahrhunderte Napoleon I. verfolgte, als er Pius VII. seiner Staaten beraubte und ihm dafür Paris zur Residenz anbot; die universale geistliche Gewalt des Statthalters Christi sollte in die engste Abhängigkeitsverbindung mit dem Kaiserthum gebracht werden; wen der Kaiser mit dem Schwerte seiner weltlichen Gewalt bekriegte, den sollte gleichzeitig auch der Papst

mit allen Mitteln seiner geistlichen Macht bekämpfen; die Kirche sollte zur Dienerin des geplanten Weltreiches zu einem Polizei-Institute des Staates werden; dann, aber auch nur dann sollte ihr Friede, Schutz und Glanz vom Kaiser werden — mit einem Worte, die in anderer Form wiederholte Versuchung Satans: „dies Alles will ich dir geben, wenn du vor mir niederfällst und mich anbetest."

Wiederholt nahte der Staufe den Päpsten mit solchen Anerbietungen, und so lange er sich in der trügerischen Hoffnung wiegte, dieselben mit List umstricken zu können, triefsten seine Erlasse und Briefe von Betheuerungen der zärtlichsten Ergebenheit und Unterthänigkeit gegen seine heilige Mutter, die Kirche, der er stets ein dankbarer Sohn sein wolle. Als aber die Nachfolger Petri diesen Lockungen immer gewaltiger und machtvoller ihr »non possumus« entgegensetzten und Friedrich sich überzeugte, daß auf friedlichem Wege nichts zu erreichen sei; da brach sein Zorn um so furchtbarer los und begann er einen Kampf bis zur Vernichtung gegen die Päpste um mit Gewalt zu unterjochen, was ihm gutwillig sich nicht beugen wollte. Daß er für diese seine Bestrebungen unter den modernen Anhängern der Staatsomnipotenz, welche der Kirche die nämliche Rolle zugedacht, Sympathien und Vertheidiger gefunden und immer noch findet, wen möchte das wundern? Wer aber noch Sinn und Gefühl für die Kirche besitzt, wie Christus sie gestiftet und wie sie einzig ihre weltumfassende göttliche Aufgabe lösen kann, der muß den Päpsten jener Zeit in tiefster Seele dankbar sein für den Heldenmuth, mit welchem sie den Kampf gegen den Cäsarismus aufgenommen und zur Rettung nicht blos ihrer eignen Unabhängigkeit, sondern auch der Freiheit der ganzen christlichen Welt siegreich durchgekämpft haben. Diesen welthistorischen Kernpunkt muß man bei der Betrachtung jener Riesenkämpfe unverrückt im Auge behalten, wenn man ihre einzelnen Phasen richtig beurtheilen will.

Zum Schlusse möge es uns gestattet sein, die Worte zweier Männer anzuführen, welchen Niemand die Befähigung zu einem richtigen Urtheil absprechen wird. „Selten oder nie," schreibt Höfler, „besaß ein Fürst so ausgezeichnete Fähigkeiten mit einer so glänzenden äußeren Macht, als Friedrich II; selten oder nie ward ein solcher Verein so gänzlich zu selbstsüchtigen Zwecken mißbraucht, als von ihm. Alle Gaben des Geistes und des Herzens, die einem Manne die Liebe und Bewunderung der Seinigen verleihen können, waren über ihn ausgegossen. Er war Dichter und schrieb über die Vogeljagd; er war

bewandert in den Sprachen des Orientes, wie des Occidentes, wußte die gelehrteſten Männer um ſich zu ziehen, liebte und ſchätzte Künſte und Wiſſenſchaften.“ „Seine Politik aber,“ ſagt Böhmer, „(und er war mehr Politiker als Krieger) war wie diejenige ſeiner Landsleute Macchiavelli und Bonaparte, orientaliſch gewaltſam und nur auf perſönliche Zwecke gerichtet. Er erſtrebte Vorzug und Würde nur als Mittel für anderweitige Pläne, erfüllte aber nicht die daran geknüpfte Pflicht. Darum wurde jeder Beruf, jede Gabe des Schickſals, auch die herrlichſte, welk in ſeiner ſelbſtſüchtigen Hand..... Das mächtigſte Reich wollte er bauen; gleichgültig gegen die Mittel, gewährte er das widrige Schauſpiel, als Starker den Heuchler zu ſpielen, mied er weder Trug noch Gewalt. Aber am Ende war doch Alles vergeblich; nichts war von dem erreicht, was er erſtrebte; aber was er beſeſſen hatte, war verſpielt..... Er, an deſſen Jugend die Völker ſo große Hoffnungen geknüpft hatten, war zuletzt nur noch der Schrecken und die Geißel derer, die er erreichen konnte, der Schwachen nämlich, über die er nun Raub und Brand und Elend aller Art häufte. Er ſelbſt, hingegeben jenem hartnäckigen Eigenſinn, der ihn einſt vor Faenza und Parma feſtgehalten hatte, war erbitterten Gemüthes, zerfallen mit den Freunden und Getreuen ſeiner früheren Jahre, verlaſſen vom Glücke. Ob er im Sterben gegen ſich ſelbſt gewüthet, wie ein Gleichzeitiger erzählt, mag dahingeſtellt ſein; an der Veranlaſſung zur Reue und zur Verzweiflung fehlte es ihm nicht, wenn er rückwärts auf ſein Leben ſchaute. Das Urtheil der Völker Italiens ſprach ſich aus in ihrem Jubel bei der Rückkehr des Papſtes, deſſen Reiſe von Mailand bis Neapel ein Triumphzug war; denn der Tyrann, der Alle unglücklich gemacht hatte, war nun todt und es war wieder Hoffnung auf beſſere Zeiten.“

Druck von Mahlau & Waldſchmidt. Frankfurt a. M.

Freimaurerei und Bühne

von

Philipp Wasserburg.

Zu den meist besprochenen Fragen der neueren Zeit gehört die Frage über den Einfluß, den die Freimaurerei auf alle Gebiete der menschlichen Gesellschaft äußert. Man führt die wichtigsten Ereignisse auf das planmäßige Wirken der Freimaurerei zurück und bringt sie in allen Dingen in Gegensatz zu der katholischen Kirche.

Ich möchte einer derartigen allgemeinen Auffassung entgegen treten. Man geht gewiß darin zu weit, daß man, wenn ein und dieselbe Person zugleich Gegner der Kirche und Freimaurer ist, in der Freimaurerei an sich sofort das Princip seiner Gegnerschaft erkennt. In der Regel wird vielleicht das Umgekehrte der Fall sein, und in der historischen Entwicklung der Dinge im Ganzen hat schon der Natur der Sache nach der umgekehrte Prozeß stattgefunden. In der Praxis kommt es freilich so ziemlich auf eins heraus, ob Einer Freimaurer wird, weil er ein Gegner der Kirche ist, oder ob Einer ein Gegner der Kirche geworden, weil er Freimaurer ist; aber zur Beurtheilung der Sache ist das von großem Belang. Wer die Bedeutung einer Gesellschaft oder einer Partei gerecht und wahr beurtheilen will, darf sie nicht nach zufälligen Verhältnissen und äußeren Umständen bemessen, oder gar mit vorgefaßten Meinungen an sie heran treten. Er muß sie in ihrem innersten Charakter, nach ihren bleibenden und wesentlichen Grundsätzen zu verstehen suchen.

Stellen wir darum vor Allem die Frage, worin das Wesen der Maurerei besteht, was sie bezweckt, was sie leistet und vermag.

I. Das Wesen der Freimaurerei.

Wende ich mich zur Freimaurerei und frage ich mich, was sie denn eigentlich will, so stehe ich vor einem ungelösten Räthsel. Wo ist das Programm der Freimaurerei? Das weiß kein Mensch; das

wissen die Freimaurer selbst nicht. Man sagt zwar, ihr Programm ist das écraser l'infâme; aber wo ist der Constitutionsparagraph, der das sagt? Man sagt, sie wollten die Throne stürzen, man sagt, sie wollten allgemeine Republik, sie wollten den Communismus, kurz man sagt allerlei. Wenn ich aber nach den Belegen frage, so werden mir allerlei Zeitungsartikel, allerlei von Freimaurern herrührende Schriften vorgelegt, und da hat's dieser oder jener Bruder gesagt, und nicht die Freimaurerei.

Man hat allerdings auch einige hochgradige Eide veröffentlicht; aber darüber schwebt ein mysteriöses Dunkel. Diese Eide sind nirgendwo als zu Recht bestehend anerkannt worden; sie sollen sich zudem auf Grade beziehen, deren Mitgliederzahl höchst beschränkt ist. Sie sollen sich außerdem nicht einmal auf die ganze Freimaurerei, sondern nur auf einzelne Systeme beziehen, und im Grunde weiß eigentlich kein Mensch, was daran ist.

Erst in neuerer Zeit sind in Versammlungen von Logendeputirten officieller Weise heftige Debatten über Gegenstände geführt worden, die einen antireligiösen Charakter tragen, und gerade diese Debatten beweisen, daß die Ansichten darüber in den Logen weit auseinander gingen. Die Mehrzahl wollte der Freimaurerei nicht den Stempel des Atheismus aufdrücken. Höchst wahrscheinlich waren die Leute über die Leugnung Gottes einig; aber welche persönliche Ansicht auch sie hatten, so wollten sie nicht, daß die Freimaurerei die Verkündigerin, die Vertreterin dieser Ansicht sei.

Von allen großen Plänen, von allen Zwecken der Freimaurerei bleiben nur zwei übrig, die sie selber zugesteht und worüber alle ihre Mitglieder einig sind.

Der eine dieser Zwecke ist ein idealer, sie will die Menschheit zu einer höheren Stufe der Weisheit und Tugend heranziehen. Fragt man aber, worin besteht diese Weisheit der Freimaurerei, so antwortet darauf eine wahrhaft babylonische Ideenverwirrung; denn da fördert jeder seine eigene Weisheit zu Tage. Ein Weisheitsbuch der Freimaurerei giebt's nicht. Höchstens negativ läßt sich in den mannigfachen Reden und Schriften der Freimaurer etwas Gemeinsames constatiren. Es ist die Verwerfung des confessionellen Dogmas und der Lehrautorität der Kirche. Wenn es sich aber um ein positives Bekenntniß handelt, so schwanken die Stimmführer der Maurerei zwischen crassem Rationalismus und undefinirbarem Mysticismus hin und her, und es ist unmöglich auch nur *einen* klaren Satz festzustellen.

Blickt man aber auf die Tugenden, welche die Maurer üben wollen, so kommen großentheils dieselben natürlichen Tugenden wie im Christenthum zum Vorschein. Aber das Christenthum hat in der Heiligkeit Gottes, in dem Vorbilde Jesu Christi und in der ewigen Bestimmung des Menschen ein religiöses Motiv, welches dem Menschen die Nothwendigkeit der Uebung dieser Tugenden selbst gegen seine Neigung einleuchtend macht. Die Freimaurerei dagegen meint noch eine Stufe höher steigen zu sollen und will die Menschen die Tugend um der Tugend willen üben lassen. Das klingt schön. Betrachten wir uns aber diese angebliche höhere Stufe der Moral näher, so wird sie uns als eine eitle Illusion erscheinen.

Die Tugend ist allerdings um ihrer selbst willen zu üben, sie ist an sich etwas Schönes, Gutes, Begehrungswerthes. Die menschliche Tugend ist aber schön und gut eben deshalb, weil sie dem Menschen die Vollkommenheit giebt, die ihm Gott vorgeschrieben hat, durch welche er Gott ähnlich und fähig wird, an Gottes ewiger Glückseligkeit Theil zu nehmen. Man kann darum die Tugend nicht von der Beziehung zu Gott trennen; und wer dieses dennoch thun will, der verzichtet darauf, die Tugend in ihrem wahren Wesen zu verstehen und sie in vollem Maße zu schätzen.

Trennt man, wie die Maurerei verlangt, die Moral von der Religion, so verzichtet man aber auch praktisch auf das mächtigste und allein wirksame Motiv zur Uebung der Tugend. Nur wer die Uebung der Tugend als eine von Gott kategorisch gegebene Pflicht und als absolute Bedingung der ewigen Glückseligkeit erkennt, wird sie unter allen Umständen pflegen und allen Leidenschaften gegenüber ihr treu bleiben.

Es ist daher nur eine blanke Phrase, wenn die Maurer ihre Moral als eine höhere und reinere der christlichen und auf Religion gestützten Moral gegenüberstellen.

Das ideale Bestreben der Maurerei, die Mitglieder zu einer angeblich höheren Weisheit und Tugend zu führen, würde aber wenig Erfolg haben, wenn es nicht mit einem andern, sehr realen verbunden wäre.

Die Freimaurerei verfolgt nämlich zweitens den Zweck, ihre Mitglieder, welche sie unter geheimnißvollen Formen der Gesellschaft einverleibt, zu gegenseitiger Unterstützung im Leben zu verbinden. Gegenseitige Unterstützung ist gewiß eine lobenswerthe Sache und kann daher gewiß nicht als etwas Antichristliches bezeichnet werden. Etwas ganz

anderes aber ist es, wenn diese Unterstützung sich in das Geheimniß einer exclusiven Gesellschaft hüllt. Das gibt ihr einen bedenklichen Charakter. Ja wir stehen nicht an zu behaupten, daß die ganze und zwar ungeheure Gefahr der Freimaurerei in dem Hinzutreten der Form zu dem an sich lobenswerthen Zwecke liegt.

Der Grundzug dieser Form ist das Geheimniß. Der eigentliche Inhalt des Geheimnisses ist den Freimaurern gerade so verborgen wie den Profanen. Hinter dem Geheimniß steckt immer wieder ein neues Geheimniß, und so viele Schleier auch dem Eingeweihten gehoben werden, nie kommt das Bild von Saïs zum Vorschein, sondern immer wieder ein neuer Schleier. Schon das Rituale ist voll von solchen Geheimnissen. So hat z. B. der Aufzunehmende jeden Schritt so thun müssen, daß die Füße in Form eines rechten Winkels standen. Nachdem er einen feierlichen Eid geleistet, bei Gott, dem Baumeister der Welten, alle Geheimnisse treu zu bewahren, wird ihm das Geheimniß dieser Fußstellung offenbart, und was Furchtbares glaubt wohl der geneigte Leser, daß dahinter stecke? Daß alle Schritte der neu Aufzunehmenden ordentlich und gerecht sein müßten.

Dieser geheimnißvolle Krimskrams geht durch Alles durch. Entweder findet er eine solche höchst banale Lösung, oder die Lösung ist ein neues Geheimniß, welches eine spätere Lösung in Aussicht stellt.

Nun hat aber der Mensch einen Zug zum Geheimnißvollen, einen tiefen Zug zum Ewigen, das ihm, so lange er auf Erden weilt, zu schauen versagt ist, und dieses Zuges kann sich kein Mensch erwehren. Die Folge davon ist, daß die Freimaurerei, indem sie diesem Zug mit einem Raffinement sonder gleichen in ihren Einrichtungen Rechnung trug, die Mitglieder mit fast unzerreißbaren Ketten an die Institution und damit unter sich verband.

Mit diesem festen, durch den Reiz eines beständigen Geheimnisses stets unterhaltenen Bande löste sie aber ihre Mitglieder gleichzeitig von der übrigen Gesellschaft los und schuf zwei scharf geschiedene Theile der Menschheit: Eingeweihte und Profane, und unter diesem Lichte gewinnt die gegenseitige Unterstützung auf einmal ein ganz anderes Ansehen. Die Eingeweihten sind eine Kaste, der das profane Volk wie eine auszubeutende Heerde gegenübersteht. Wir haben einen fest geschlossenen Bund von Leuten, die Niemand kennt und die sich gegenseitig in die Höhe treiben. Es handelt sich da nicht mehr um Unterstützungen im Fall der Noth, sondern um Unterstützungen zur Erreichung eines Zieles. Der Kaufmann findet Credit, Referenzen,

Auskünfte, Kundschaft, der Beamte Fortkommen, der Gelehrte Unterstützung in seinen Studien, Anpreisung seiner Werke; man gewinnt Leute von Macht, um den Ohnmächtigen Macht zu gewähren, man schiebt die Eingeweihten in öffentliche Stellen, in Vertrauensposten. Diese ungeheuren Vortheile, diese Fülle von Macht und Ansehen kommt wiederum dem Eifer zu gut, womit die Mitglieder der geheimen Gesellschaft dienen.

Daß nun eine solche Gesellschaft, mit einer solchen Macht bekleidet, eine Gefahr werden kann, daß sie, durch die Bande eines unbedingten Gehorsams verbunden, je nach den persönlichen Eigenschaften ihrer unbekannten Leiter Großes sowohl im Guten wie im Schlimmen leisten kann, ist einleuchtend.

Die katholische Kirche ist solchem geheimen Treiben von jeher Feind gewesen. Das Gute braucht nicht das Licht des Tages zu scheuen, und wenn es auch gewiß eine sehr schöne Sache ist, im Geheimen Gutes zu thun, so ist das aber doch etwas ganz anderes, als wenn sich eine geheime Gesellschaft zu angeblich guten Zwecken zusammenthut. Die Kirche hat deshalb die Theilnahme an solchen geheimen Gesellschaften, ganz abgesehen von deren Tendenz, verboten. Die Folge dieses Verbotes war, daß die treuen Katholiken austraten, und nun war allen kirchenfeindlichen Elementen in dieser geheimnißvollen mächtigen Organisation ein Mittelpunkt gegeben, in welchem sie ihre Pläne ungestört durch profane Blicke reifen lassen konnten. So ist die Freimaurerei zu einer Gegnerin der katholischen Kirche herangewachsen.

Die Freimaurer selbst bestreiten das, und namentlich die Masse der Freimaurer zweifelt nicht, daß der Bund in diesem Bestreiten Recht habe. Man sagt ja nicht, welche Pläne vorliegen, man leugnet sogar die Existenz solcher, und es giebt eine Menge Freimaurer, die ganz gute Katholiken zu sein behaupten. Die guten Leute bemerken in ihrem eingelullten Zustande nicht einmal, daß der bloße Beitritt zu diesem Orden bereits eine Auflehnung gegen eine klare kirchliche Anordnung ist, und daß man doch nicht gleichzeitig ein treuer Sohn der Kirche sein und ihre Anordnungen mit Füßen treten kann.

Soviel über die Freimaurerei an sich. Die Gefahr derselben liegt unmittelbar, wie wir ersehen, keineswegs in den Principien des Bundes, sondern vielmehr einestheils in der Persönlichkeit der Mitglieder, welche diesen Bund an oberster Stelle bilden, und andererseits in der Organisation dieses Bundes, welcher diesen Mitgliedern eine

Digitized by Google

ganz unberechenbare Gewalt in die Hand giebt, um ihre radical kirchenfeindlichen Ansichten auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens zur Geltung zu bringen.

Greifen wir aus diesen Gebieten des öffentlichen Lebens die Bühne heraus.

II. Die Macht der Bühne.

Ich erachte es als eine der beklagenswertheſten Thatsachen im Culturkampfe, d. h. nicht in dem preußiſchen Culturkampfe, ſondern in jenem wirklichen Kampfe, welchen die cultivirenden und civiliſirenden Mächte gegen das rohe oder raffinirte Barbarenthum führen, daß die Katholiken im allgemeinen der Bühne gegenüber in gleichgiltiger Haltung verharren und ſo dieſen mächtigen Factor im Culturleben des Volkes dem Gegner preisgeben. Meiner Anſicht nach iſt es Pflicht der Katholiken, nirgendwo zu fehlen, wo ein feindlicher Einfluß ſich geltend machen kann und will, und überall das Gegengewicht der katholiſchen Anſchauungen in die Wagſchale zu werfen. Es iſt ja möglich, daß wir trotz aller Gegenwehr auf einem oder dem andern Gebiete geſchlagen werden; vernichtet werden wir nie, und unſere Anweſenheit, unſere nie ruhende Kritik werden immer dem Gegner gewiſſe Schranken auflegen.

Daß die Bühne thatſächlich ein mächtiger Factor in unſerm Culturleben iſt, wird wohl kaum eines Beweiſes bedürfen. Wir brauchen nur auf die Entſtehung der Bühne hinzuweiſen, ſo ſehen wir in Griechenland, daß ſie ſich aus religiöſen Anfängen entwickelte. Leſen wir die griechiſchen Tragiker, ſo durchweht jedes Stück ein gewiſſer religiöſer Schauer. Und der Einfluß der griechiſchen Bühne war zugeſtandener Maßen ein eminenter.

Bei den Römern artete das in Schaugepränge aus, und an das Theater ſchloß ſich ſo eng der Cirkus, daß faſt das Eine in das Andere überging. Fragen wir aber nach den Hauptfactoren, welche das ganze ſpätere römiſche Volksleben motivirten, ſo tönen uns die beiden Worte entgegen: Brod und Cirkusſpiel, und unter dieſen Cirkusſpielen nahmen mit pompöſem Schwulſte ausgeſtattete Theateraufführungen eine keineswegs geringe Stelle ein.

Im Mittelalter war es gerade die Kirche, welche die Bühne aus dem Schutte der Völkerwanderung wieder ausgegraben. Die hohen Feſte vornehmlich wurden durch Aufführung geiſtlicher Schauſpiele

verherrlicht, die später sogar theilweise in der Kirche stattfanden. Welche Richtung auch die Bühne einschlagen mochte, das hat ihr noch Niemand bestritten, daß sie zunächst das Product der herrschenden Anschauungen des Volkes ist und sodann umgekehrt in weite Kreise hinaus für den sie beherrschenden Geist eine mächtige Propaganda macht.

Wir beklagen deshalb, daß die Katholiken, als dieser Geist schlimm zu werden anfing, keinen oder wenigstens keinen energischen Versuch machten, ihm die Bühne zu entreißen. Wir begrüßen, daß in neuerer Zeit darin eine kleine Wendung eingetreten ist, und daß die Katholiken, wie überhaupt, so auch hier, etwas unumwundener aufgetreten sind; eine Besserung läßt sich da nicht verkennen, und gewisse Repertoirezugstücke, die geradezu auf die Verunglimpfung der katholischen Kirche angelegt waren, werden nicht nur seltener gegeben, sie werden auch kühler aufgenommen. Wir denken hier z. B. an „Gute Nacht, Hänschen", an den „Pfarrer von Kirchfeld". Andere, bei denen früher die Tendenz die Hauptsache abgab, werden jetzt mehr nach ihrem angeblich künstlerischen Werthe beurtheilt, z. B. „Nathan der Weise", oder auf dem Gebiete der Oper die „Hugenotten", die „Jüdin" und andere. Das ist ein Fortschritt, freilich nur ein ganz kleiner, und beherrscht wird das Repertoire immer noch von Stücken, die um deswillen gefährlicher als alle die angeführten sind, weil deren Tendenz nicht so klar zu Tage tritt. Dahin gehört fast die ganze deutsche Classicität.

Der Einfluß der Bühne kennzeichnet sich indeß nicht allein durch ihre Geschichte, sondern viel mehr noch durch ihre Erfolge; man braucht in den Orten, in welchen Theater sich befinden, nur in irgend welche Gesellschaft sog. gebildeter Kreise zu gehen, um sofort die Wahrnehmung zu machen, daß das Theater einen der vorzüglichsten Gegenstände aller Unterhaltungen bildet, und zwar bespricht man nicht blos die künstlerischen Leistungen, sondern überhaupt alles, was drum und dran hängt. Man unterhält sich mit Vorliebe mit hundert pikanten Anekdoten, an welchen das Bühnenleben so reich ist. Man wird selten fehl greifen, wenn man den sittlichen Stand dieses Publikums nach dem Repertoire des Theaters bemißt. Es ist ein Irrthum, anzunehmen, daß das Theater in erster Linie an der Sittenverderbniß Schuld trage; es constatirt dieselbe, indem es dem Geschmacke des Publikums entgegenkommt, und dann in zweiter Linie allerdings wirkt es wie der Dünger auf die Pflanze; er erzeugt dieselbe nicht, wenn er sie aber vorfindet, entwickelt er sie.

Es ist auch nicht anders denkbar. Wie keinem andern Künstler, so steht dem Theaterdichter das Publikum willenlos zur Verfügung. Er kann für seine Anschauungen Propaganda machen, indem er das Publikum zu lebendigen Zeugen von Thatsachen und Controversen macht, die er erfindet, um seine Anschauungen zu belegen, ohne daß dem Publikum Zeit bleibt, die Richtigkeit und Kraft der vorgeführten Belege zu erwägen. Wenn ich ein gedrucktes Werk vor mir habe, kann ich bei jedem Satze, der mir gewagt scheint, Halt machen und meinen Geist sich in Speculationen nach allen Richtungen hin vertiefen lassen. Bei der Theatervorstellung hat auch der geistig Begabteste keine Zeit zur Ueberlegung. Er wird in dem Gedankengange des Dichters mitgeschleppt wie in einem Eisenbahnzuge. Bei der Vorstellung des „Nathan" erscheint die berüchtigte Fabel von den drei Ringen als ein festes logisches Gefüge, gegen welches sich gar nichts einwenden läßt. Sie captivirt den Zuhörer, während, wenn man sie nüchtern und kalt in ihre Theile zerlegt und ihren Zusammenhang prüft, sie als ein wahrer Rattenkönig von hinkenden Vergleichen — Gott Vater wird als ein schwacher Simpel dargestellt — Trugschlüssen und geflissentlichen Hervorhebungen von Einwänden, auf die es gar nicht ankommt, sich darstellt. Dazu kommt, daß der Dichter seine Charaktere zeichnen kann und seine Anschauungen den vorzüglichen Charakteren in den Mund legt, und daß diese Charaktere nicht in todten Buchstaben vor unserm Geiste, sondern sinnlich wahrnehmbar unter passender Maske, unter den ergreifendsten Umständen, gehoben durch plastische Mimik und schwungvolle Declamation vor unsern Augen erscheinen. Welchen Erfolg muß das auf die Denkweise haben, wenn Jemand drei Stunden hindurch seine Gedanken in so drastischer Weise, ohne Widerlegung zu fürchten, vor einem zahlreichen, aus allen Ständen gemischten Publikum vortragen kann? Und wenn dies Publikum, nicht zufrieden mit diesen drei Stunden, seinen willenlos aufgenommenen Gesammteindruck in weitere Kreise trägt, und dies nicht etwa einen Tag, sondern Jahr aus, Jahr ein?

Dazu kommt endlich noch, daß an der Existenz des Theaters eine Menge anderer Existenzen hängen, welche alle sammt ihren Familien von dem am Theater hängenden Geiste imprägnirt werden. Man kann, ohne der Uebertreibung beschuldigt zu werden, von einem Theater mittleren Ranges behaupten, daß es zweihundert Familien in den Kreis seiner Thätigkeit zieht, abgesehen von dem viel größeren Kreise seiner Zuhörer.

Daß dies nun natürlich ein Factor im Volksleben ist, braucht danach nicht weiter auseinandergesetzt zu werden.

Sehen wir nun, wie die Freimaurerei sich dieses Factors bedient, um denselben den antireligiösen Ideen ihrer Mitglieder dienstbar zu machen.

III. Die Bühne im Dienste der Freimaurerei.

Kein Vernünftiger kann bestreiten, daß dem Menschen die Gottesidee innewohnt. Sie ist ihm angeboren, und er kann sich derselben nicht entledigen. Der ganze Atheismus ist viel mehr Prahlerei als hinter ihm steckt; man kann die Gottesidee nur verdunkeln, in unbestimmbare Formen verhüllen, aber man kann sie nicht aus dem Menschen hinausbringen. Auf die Frage nach dem letzten Warum sagt der Atheist, das wisse er nicht; aber er weiß recht gut, daß ein letztes Warum da ist; nur was es ist, das will er nicht wissen. Auch die Freimaurerei spricht vom Weltenbaumeister und überläßt es Jedem, sich darunter vorzustellen, was er will.

So ist auch das Theater nie atheistisch gewesen, weder in seinem Repertoire, noch in seinen Darstellern, noch in seinen Zuhörern. Wird auch wohl dann und wann ein Atheist geschildert, so repräsentirt er doch gewiß nicht diejenigen Anschauungen, die der Dichter dem Publikum vortragen will. Ja, man macht oft sonderbare Sprünge, um das dem Publikum klar zu legen. Nehmen wir einen der bekanntesten Atheisten, Schiller's Talbot in der Jungfrau von Orleans. Derselbe stirbt mit folgendem philosophischen Excurs:

„Bald ist's vorüber, und der Erde geb' ich,
Der ew'gen Sonne die Atome wieder,
Die sich zu Schmerz und Lust in mir gefügt —
Und von dem mächt'gen Talbot, der die Welt
Mit seinem Kriegsruhm füllte, bleibt nichts übrig,
Als eine Hand voll leichten Staubs. — So geht
Der Mensch zu Ende — und die einzige
Ausbeute, die wir aus dem Kampf des Lebens
Wegtragen, ist die Einsicht in das Nichts,
Und herzliche Verachtung alles dessen,
Was uns erhaben schien und wünschenswerth.

Das ist doch der nackte Atheismus, und zwei Auftritte später geht derselbe Talbot als Gespenst über die Bühne und entwickelt

Ideen, welche die Exiſtenz Gottes als unbedingte Vorausſetzung haben. So ſagt er:

Mir
Iſt nicht beſtimmt, von deiner Hand zu fallen.

Er glaubt alſo an eine Beſtimmung, die ohne Gottesidee ein abſoluter Unſinn wäre. Und am Schluſſe ſeines Geſpenſterwallens ſagt er:

„Tödte, was ſterblich iſt.“

Ohne den Gedanken der Unſterblichkeit, den ſchon ſein eigenes Daſein als Geſpenſt illuſtrirt, wäre das ein Unſinn.

In ähnlicher Weiſe ließe ſich noch Manches anführen. Dagegen findet ſich in Allem, was mit dem Theater zuſammenhängt, die Gottesidee in jenen unbeſtimmten Umriſſen, die wir auch an dem Weltenbaumeiſter gewahren, jener Unbeſtimmtheit, die in den Hallen der Freimaurerei gepflegt und genährt wird, und welche in politiſcher Beziehung ihre Perſonification im modernen Liberalismus hat. Der Liberalismus iſt die politiſche Manifeſtation der Freimaurerei. Das moderne Theater möchten wir die ſociale Manifeſtation derſelben nennen.[1])

Daß der Einfluß der Loge auf die Bühne nicht das Hirngeſpinſt eines ängſtlichen Träumers, ſondern eine ſehr reale Thatſache ſei, läßt ſich bereits aus der von uns entwickelten Stellung der Bühne im ſocialen Leben wenigſtens vermuthen. Es wäre geradezu unbegreiflich, wenn die Loge, die überall Fuß zu faſſen ſucht, dies wirkſame und bequeme Terrain ihrem Einfluſſe zu unterwerfen nicht beſtrebt geweſen. Aber mit einer ſolchen Vermuthung wäre nichts

[1]) Wenn wir hier und in dem Folgenden uns der Kürze willen des Ausdrucks Freimaurerei bedienen, ſo meinen wir damit nicht die Principien der Freimaurerei; wir haben darüber bereits oben unſere Gedanken niedergelegt. Unſerer Anſicht nach hat die Freimaurerei überhaupt keine Principien, ſondern, abgeſehen von ihrem höchſt precären Unterſtützungszwecke, nur eine Organiſation. Sie iſt ein Gefäß ohne Inhalt. Dieſen Inhalt geben vielmehr die geiſtigen Leiter ab, welche mittels dieſer Organiſation ihre eigenen Ideen, nicht die Ideen der Freimaurerei, zur Geltung bringen. Es wäre ja ſonſt unerklärlich, wie die verſchiedenen Logen verſchiedene Stellungen einnehmen. In dem großen Streite zwiſchen der franzöſiſchen Republik und der Commune ſtanden hüben und drüben Brüder. Den deutſchen Logen wird man kaum antidynaſtiſche Beſtrebungen vorwerfen können, und noch viel weniger den engliſchen; in Belgien iſt ein Theil radical. Das wäre unmöglich, wenn es ein gemeinſames maureriſches Princip gäbe. Nur gegen die katholiſche Kirche ſind ſie einig.

gesagt; wir müssen andere Gründe haben, als die Unbegreiflichkeiten der Loge, bevor wir derartige Behauptungen aufstellen.

Und diese anderen Gründe haben wir auch. Betrachten wir uns vor Allem die Leiter der Bühne, so gehören dieselben größtentheils der Loge an. Vielfach, wenn auch nicht so allgemein, ist dies auch bei hervorragenden darstellenden Künstlern der Fall.

Wichtiger noch ist es, wenn wir die Bühnenliteratur in Betracht ziehen. Welche Dinge werden dem Publikum geboten? Das ist die Frage, auf welche es bei Beurtheilung der Wirksamkeit der Bühne ankommt, und wenn wir uns hier sagen müssen, daß wir ganz die Ideen, welche von der Loge vertreten werden, wiederfinden, dann sind wir wohl berechtigt, anzunehmen, daß hier eine Wechselwirkung stattfindet.

Es würde ein Buch erfordern, um auch nur die Haupterscheinungen zu besprechen, wir können hier nur allgemeine Ansichten aussprechen und diese durch Beispiele belegen.

Es ist ein sehr wahres Wort, daß im tiefsten Grunde aller großen Fragen eine religiöse Frage liegt; denn am Ende wird doch das ganze Denken, Fühlen und Handeln eines Menschen von den Anschauungen bestimmt, welche er sich über Gott und sein Verhältniß zur Gottheit gebildet hat. Die Leidenschaft mag auf Augenblicke den Menschen soweit verblenden, daß er alle diese Anschauungen vergißt; stets aber kommt er wieder auf dieselben zurück, und vor Allem bilden diese Anschauungen den Maßstab, wonach er selbst seine eigenen Handlungen beurtheilt. Wir haben also, um den Einfluß der Loge zu constatiren, zu sehen, wie sich das Repertoire zu den religiösen Anschauungen verhält.

Und da sehen wir, daß allenthalben dieselben verschwommenen Ansichten zu Tage treten, wie in der Loge. Wir mögen hinblicken, wohin wir wollen, so tritt uns auf der Bühne das religiöse Element sehr häufig entgegen, aber überall ist es die sogenannte Religion des braven Mannes, welche Jeden glauben läßt, was er will, und nur fordert, daß er seinem Nebenmenschen gegenüber gut handle. Es wird in der verführerischsten Weise dargestellt, daß das wirklich möglich sei, und alle Helden, die wir auftreten sehen, sind aufgeklärte Leute, ehrenwerthe Männer im weitesten Sinne des Wortes, die aber um Gotteswillen keinen positiven Glauben, sondern, wenn sie sich überhaupt über göttliche Dinge äußern, verschwommene Ideen zu Tage fördern.

Wir heben hier nur das Musterbild dieser Art religiösen Dramas hervor, „Nathan der Weise", welcher in der Fabel der drei

Ringe diese Allerweltsreligion classisch verherrlicht hat; aber er ist durchaus nicht der Einzige. Da ist auch Gutzkow's „Uriel Acosta", und dahin gehören mehr oder weniger fast alle Benedix'schen Lustspiele — wenn wir nicht irren, war Roderich Benedix ebenfalls Freimaurer. — Benedix schildert die moderne Gesellschaft, und wo da Gelegenheit ist, in religiösen Gefühlen zu „schwärmen," da thut er es recht gern; daß er aber je einem Helden ein positives Religionsbekenntniß als Charakteristik gegeben, ist uns nicht bekannt.

Indeß tritt diese Allerweltsreligion in positiver Weise nur sehr wenig hervor. Es ist das natürlich, man übersieht diese Stellen, weil sie inoffensiv sind, allgemeine Phrasen, die gerade in ihrer Allgemeinheit das religiöse Gemüth nicht verletzen.

Anders verhält es sich mit der negativen Seite, das heißt mit der Beantwortung der Frage, was wollen wir an der Religion nicht? Und dieses Negative stellt erst das Positive, das heißt die Beantwortung der Frage, wie wollen wir die Religion haben? in die richtige Beleuchtung. Es ist eine wahrhaft infernale Wuth, womit die dramatische Literatur gegen die Confessionalität zu Felde zieht. Sowie die Religion in die Welt der Erscheinung tritt, wird sie Confession, und die Confession bekämpfen wollen, heißt nichts anderes, als die Religion aus der Welt der Erscheinung verbannen wollen. Wenn das gelungen, dann haben wir allerdings noch einen Religionsbegriff, aber keine Religion mehr. In dieser versteckten Weise führt die Bühne den Kampf gegen die Religion, und da sie dabei ganz die Ideen entwickelt, welche wir im politischen Leben den Liberalismus vertreten sehen, und welchen wir auf jeder Seite in den Werken maurerischer Schriftsteller begegnen, so dürfen wir doch wohl diese auffallende, allenthalben zu Tage tretende Uebereinstimmung nicht einem bloßen Zufalle zuzuschreiben haben, müssen vielmehr dieselbe auf den gleichen Ursprung zurückführen.

Wir wollen zur Unterstützung nur einige Belege anführen. In vorderster Reihe könnten wir auf den Charakter des Patriarchen in Lessing's „Nathan" hinweisen; aber wir brauchen dabei durchaus nicht stehen zu bleiben. Nehmen wir Schiller, wir können hier fast sagen, von Anfang bis zu Ende. Welch erbärmliche Rolle spielt der Pater in den „Räubern," in „Kabale und Liebe" muß das allerheiligste Sacrament des Altars sich zur Verheimlichung eines Bubenstückes hergeben; die Kapuzinerpredigt in „Wallenstein's Lager" wird durch die beliebte Darstellung zur Fratze, und die schlechtesten Subjecte

im Heer werfen sich zur Vertheidigung des Paters auf. Sogar im „Wilhelm Tell," der sich von Religion ganz abseits hält, spielt doch Röselmann, der Pfarrer auf dem Rütli, unstreitig die schlechteste Rolle, und Stauffacher beruft sich in seiner begeisterten Ansprache auf einen Schenkungsbrief, den das Kloster Einsiedeln erschlichen haben soll. In „Maria Stuart" werden dem Mortimer, einer Glanzpartie, die scheußlichsten Dinge über katholische Einrichtungen in den Mund gelegt. Nicht nur erzählt er, daß ihm Ablaß für alle Sünden, die er begehen würde, um Maria zu befreien, ertheilt worden sei; er versichert auch, daß er diese Indulgenz dahin ausnützen würde, daß er seinen Oheim, der ihn an Kindesstatt angenommen, erdolchen und nöthigenfalls auch die Königin durchbohren würde: denn das Alles habe er auf die Hostie geschworen. Dabei ist dieser glühende Katholik von einer lüsternen Begier nach Maria ergriffen, und nachdem er schließlich selbstmörderische Hand an sich gelegt, stirbt er mit den Worten: „Heilige Maria! nimm mich auf in dein ewig Leben." Maria Stuart selbst, die als fromm ergebene Katholikin geschildert wird, enthüllt in der Beichte vor ihrem Tod ein wahrhaft ruchloses Vorleben. Am weitesten läßt sich Schiller in seinem „Don Carlos" gehen. Posa erscheint hier als der Repräsentant einer confessionslosen Religion, während König Philipp den starren Confessionalismus vertritt, und dem Großinquisitor in der großen Schlußscene Anschauungen einer angeblich katholischen Politik in den Mund gelegt werden, die Alles an Scheußlichkeit übertreffen: „Menschen sind für Sie nur Nullen;" „Den blutigen Sohnesmord will ich vertheidigen, soweit man das Kreuz verehrt;" „Besser der Verwesung gesammelt, als der Freiheit!" Das wären Sätze eines katholischen Kirchenfürsten!

Von Goethe führen wir Faust an mit seiner Masse von Blasphemien, Götz von Berlichingen, der dem Katholicismus gegenüber als Vertheidiger einer höheren reineren Religion auftritt. Wie erscheinen im Egmont die katholischen Spanier gegenüber den protestantischen Holländern! — und so ließe sich diese Reihe auch hier noch vervollständigen.

Kommen wir zu dem Schauspiele und dem Lustspiele, so finden wir hier allerdings wenig Positives gegen die katholische Kirche; aber auch hier sind die Angriffe gar nicht so selten, namentlich in den Birch-Pfeiffer'schen Rührstücken. Da erscheint schon Guttenberg als von den Pfaffen verfolgt, und das schlängelt sich durch bis zur Grille, in welcher die fanatischen Bauern die alte Fadet für eine Hexe halten.

Digitized by Google

Am ärgsten und unverholensten tritt diese Richtung in den sogenannten Volksstücken zu Tage, in Mosenthal's „Deborah", in „Gute Nacht, Hänschen" von Arthur Müller, im „Pfarrer von Kirchfeld" von Anzengruber, welche beide letzteren überhaupt als confessionslose Cherubim mit Feuer und Schwert auf die katholische Kirche hauen und einer reineren Religion das Wort reden.

Kommen wir zur Oper, so finden wir dort die Hugenotten, Templer und Jüdin, Rienzi, Tannhäuser, Jüdin, und andere.

Man kann nun freilich sagen, daß die dichterische Freiheit gestattet, die Personen mit beliebigen charakteristischen Kennzeichen auszurüsten, und daß auch da, wo die Geschichte die Fabel des poetischen Werkes liefert, der Dichter sich nicht an dieselbe zu halten braucht. Nichts kann richtiger sein. Wenn aber der Dichter mit einer gewissen Ausstaffirung und Aenderung nur seine Personen charakterisiren und sein Thema entwickeln will, aber durchaus keine Wühlerei gegen das Kirchenthum bezweckte, so ist doch ersichtlich, daß diese Aenderungen ebenso gut wie nach der einen, so nach der andern Richtung geschehen müßten. Es müßte dann auch ein historisch schlechter Charakter, der Katholik war, zuweilen in einen vorzüglichen Menschen umgewandelt werden; es müßten doch auch katholische Kirchenfürsten auftreten, welche Muster aller Tugenden wären, das findet man aber nirgends. Sobald nur das geistliche Gewand auf der Bühne erscheint, ist kein Mensch darüber zweifelhaft, daß es einen Schurken deckt. Es sind mir nur zwei Stücke bekannt, in welchen dies nicht der Fall ist, nämlich in Schiller's „Jungfrau von Orleans" der Erzbischof von Rheims und in „Muttersegen" der Pfarrer. Letzterer hat zudem eine höchst unbedeutende Rolle.

Man kann dabei nicht sagen, daß es keine Stücke katholischer Tendenz gäbe. Es giebt deren genug, und wir sehen, daß solche bei Abendunterhaltungen katholischer Vereine überall von Dilettanten aufgeführt werden. Sie sind also da, und wir brauchen für die neueste Zeit nur auf die dramatischen Werke des Cardinals Wiseman und des Domcapitulars Molitor hinzuweisen. Ein Mann, dessen Classicität Niemand bezweifeln wird, ist Calderon; aber die Pforten unsrer Bühne bleiben ihnen verschlossen. *)

*) Was Calderon anlangt, so steht mir eine interessante Anekdote zur Verfügung, die ich den Lesern nicht vorenthalten will.

Bei der Mainzer Bühne ist es üblich, daß in jedem Winter ein Extra-Abonnement classischer Vorstellungen eröffnet wird, und wird das Repertoire der-

IV. Die Religion der Schauspieler.

Diese religiöse Verschwommenheit des Repertoires, welche nur im Kampfe gegen die Confessionalität positiv wird, findet ihre natürliche und dabei bezeichnendste Wirkung in der Religion der Schauspieler. Es ist ja ihr Lebensberuf, alle diese Charaktere in sich aufzunehmen, sie gründlich durchzuarbeiten und der Intention des Dichters gemäß zur Darstellung zu bringen. Auch wenn der Schauspieler nicht beschäftigt ist, wird er sich allabendlich im Theater einfinden, und so ist er denn derjenige, welcher am meisten der beabsichtigten Wirkung ausgesetzt ist. Er gehört zudem der gebildeten Classe an und hat von Natur und durch Uebung ein rasches und lebhaftes Auffassungsvermögen, und da ist es sehr interessant zu beobachten, welche Wirkung der beständige Umgang mit den en vogue befindlichen dramatischen Erzeugnissen ausübt. An ihm kann man das studiren; denn an ihm tritt diese Wirkung um vieles auffallender hervor, als am Publikum. Dort wird sie zwar ebenfalls vorhanden sein; denn dieselben Ursachen bringen dieselben Wirkungen hervor aber da die Einwirkung eine spärlichere, da neben ihr auch noch andre Strömungen sich geltend machen, so ist diese Wirkung nicht so sichtbar und äußert sich nur sehr allmälig, so daß derjenige, welcher derselben unterliegt, in der Regel selbst wenig davon merkt.

Betrachten wir darum den Schauspieler. Es ist eine weit verbreitete Ansicht, daß dies leichtlebige Völkchen religiösen Anwandlungen überhaupt nicht zugänglich sei. Nichts ist aber irrthümlicher, als diese Ansicht. Wer sie ausspricht, hat eben niemals Gelegenheit gehabt, näher in Schauspielerkreisen zu verkehren. Der gewöhnliche äußerliche Verkehr macht allerdings den Eindruck des Indifferentismus; aber worüber spricht man auch mit solchen Leuten? Ueber Musik, Gesang, Schauspiel und wenn's hoch kommt über Liebesaffairen, Bühnenintriguen und anderweiten persönlichen Klatsch. Da kommen natürlich die religiösen Momente nicht zum Vorschein.

---

selben vorher öffentlich bekannt gemacht. Das geschah auch in dieser Saison, und auf dem Repertoire befand sich von Calderon die „Tochter der Luft," ein durch und durch christliches Drama. Dies Drama nun wurde später von dem Repertoire gestrichen und durch ein anderes religiös-indifferentes Drama „das Leben ein Traum" von demselben Verfasser ersetzt. Natürlich wollte Niemand den Grund in dem specifisch christlichen Charakter des ersteren finden. Die Thatsache aber steht fest, und welche Schlüsse ich daraus ziehe, ist meine Sache.

Es wäre aber eine höchst eigenthümliche Thatsache, wenn Menschen, bei denen gerade das Gefühl in beständiger Anregung sich befindet, das religiöse Moment unterdrücken könnten. Das ist auch durchaus nicht der Fall. Die darstellenden Künstler sind durchweg religiös; aber um Gotteswillen darf man ihre Religion in keine der bekannten, in der Geschichte und der Wissenschaft sich entwickelnden Anschauungen über Gott und die Welt classificiren wollen. Es haben da alle ihr ganz besonders tiefes religiöses Gefühl, aber das äußert sich bei Jedem in seiner Weise. Die Religion braut sich bei ihm aus allen Rollen, die er spielt, zusammen. Das Verhängniß des Oedipus, die Druidenhaine der Norma, die Philosophie Nathans, der Fanatismus der drei Mönche in den Hugenotten und noch gar vieles Andere muß alles zusammensteuern, und giebt am Ende einen vollständig unbestimmbaren Brei, aus welchem das höchste Wesen herausdestillirt wird. In der Regel paart sich da ein dunkles Gottesgefühl mit einem aufgeklärten Selbstbewußtsein und dem crassesten Aberglauben. Es ist ganz die Religion, wie sie die Freimaurerei verkündet und braucht.

Dieser Aberglaube äußert sich in der verschiedensten Weise. Die sehr ungläubige „Frankfurter Zeitung" hat sich die dankenswerthe Mühe genommen, allerlei Sorten dieses Aberglaubens zu sammeln, und von einzelnen Künstlern und Künstlerinnen recht drastische Züge zu erzählen.

Da finden wir z. B., daß die Idee des sokratischen Dämon ziemlich verbreitet ist; aber man geht vielfach weiter und stellt sich unter diesem Dämon nicht einen reinen Geist vor, sondern der Dämon lebt in einem Thiere, und wenn das Thier nicht da ist, hat der Darsteller Unglück. So wird von einer berühmten Künstlerin erzählt, daß sie eine Maus im Busen trug; die Eine mußte ein Hündchen, die Andere eine Katze haben, und wenn diese Thiere nicht auf einem bestimmten Platze hinter den Coulissen saßen, war's aus mit der Contenance.

Auch in anderer Weise äußert sich das; man behängt sich mit Talismanen und Amuletten, welche alle vor Unglück schützen sollen. Ein mir persönlich bekannter Schauspieler behauptete, daß das Alles Unsinn sei und nichts helfen könne; was ihn anlange, so betrete er nie die Bühne, ohne vorher ein Kreuz zu machen. Das war übrigens so ziemlich das einzige positiv Christliche, was ich bis jetzt an dem Manne bemerkt habe.

Dieser Aberglaube ist indeß keineswegs auf Deutschland beschränkt. Er herrscht ebenso in England. Jackson erzählt in seinem Buche: The History of the Scotish Stage, daß in einem Zauberstücke zwölf Höllengeister einen Tanz aufzuführen hatten, mitten im Tanzen erschien ein Dreizehnter, und die Zwölfe geriethen einstimmig auf den Gedanken, daß dies der Satan selbst sei, und brannten nach allen Richtungen durch, nach den Garderoben und theilweise auf die Straße.

Dieser crasse Aberglauben hindert jedoch nicht jenes stolze Selbstbewußtsein, womit der Ungläubige als ein Aufgeklärter auf den Gläubigen, als einen Blinden und Dummen herabblickt. Nebenbei bemerkt, beweist er für uns die allenthalben beobachtete Erscheinung, daß der Glaube an eine höhere Welt dem Menschen angeboren ist und nicht aus seiner Seele herausgerissen werden kann, und daß ihm nur die Wahl bleibt, seine irrende Vernunft dem von Gott geoffenbarten Glauben zu unterwerfen, oder eine Beute des verrücktesten jämmerlichsten Aberglaubens zu werden. Ein Drittes ist nicht möglich.

Wir haben gesehen, daß der Grundzug der religiösen Anschauungen der Freimaurerei in der Unbestimmtheit und Verschwommenheit besteht, und diesen Grundzug findet man bei den darstellenden Bühnenmitgliedern wieder. Ueber dem Aberglauben, welcher der Geisterwelt tieferer Regionen entnommen ist, schwebt als unbestimmtes Etwas ein höchstes Wesen, das so sehr von allen confessionellen Beimischungen entfernt ist, daß ich noch niemals einen Schauspieler habe bewegen können, irgend einen logischen Schluß auf die Existenz dieses höchsten Wesens zu bauen. Der Begriff ist so unbestimmt, daß er über das bloße Dasein nicht hinauskommt.

Wenn wir diese religiöse Anschauung auf das Bühnenrepertoire zurückführen, welches dieselbe durchsäuert, so greifen wir gewiß nicht fehl, und in welchem Verhältniß das Bühnenrepertoire zur Freimaurerei steht, haben wir bereits oben genügend erläutert.

Wir besitzen indeß auch einen handgreiflichen Beweis, daß die Freimaurerei wissentlich und absichtlich die Bühne für ihre Zwecke ausnutzt, und dieser handgreifliche Beweis liegt in der „Zauberflöte."

V. Die Verherrlichung der Maurerei in der Zauberflöte.

Den Text dieser Oper schrieb bekanntlich Schikaneder, oder vielmehr Giesecke, die Musik Mozart; alle drei waren Freimaurer. Wir werden uns in dem Folgenden etwas ausführlicher mit diesem Opus

Digitized by Google

besassen; denn eigentlich bildet dasselbe den Schlußstein zu dem Gewölbe, das wir aufzuführen uns bestrebt. Wir haben die Thatsache constatirt, daß die meisten Bühnenleiter und hervorragenden Darsteller Freimaurer sind und daß das Theaterrepertoire unter Beiseitesetzung positiv religiöser Stücke für freimaurerische Ideen Propaganda macht, eine Propaganda, deren vollkommensten Erfolg wir in der Religion der Bühnenkünstler gezeigt haben. Das alles aber wären nur Indicien. Diese Indicien werden aber Beweiskraft erhalten, wenn wir zeigen, daß von Freimaurern ein Stück geschrieben wurde, ausschließlich zur Verherrlichung der Freimaurerei und zu dem Zwecke, derselben Eingang zu verschaffen; und daß dieses Stück auf allen Bühnen Eingang fand, wo es heute noch fast Jahr um Jahr gegeben wird, nachdem im großen Publikum seine eigentliche Bedeutung theils nicht erfaßt, theils wieder vergessen worden ist. Denn dieser Text, der sich als Blödsinn darstellt, ist nur Allegorie, dem Wissenden kenntlich und demjenigen erkennbar zu machen, welchen man für den Freimaurerbund zu gewinnen sucht.

Ursprünglich hatte die „Zauberflöte" durchaus nicht den Zweck, welchem sie später dienen sollte; es handelte sich dabei einfach um ein Zug- und Kassenstück Schikaneder's, an dessen Bühne in Wien neben der Posse auch Spektakelstücke, namentlich Zauberpossen gegeben wurden. Unmittelbar vorher war Oberon aufgeführt worden, und hatte die glänzende Aufführung einen durchschlagenden Erfolg gehabt. In ähnlicher Weise sollte dem Oberon die Zauberflöte folgen, und Schikaneder nahm den Text aus Wieland's Dschinnistan. Nach diesem Texte war die Tochter einer Fee von einem bösen Zauberer geraubt worden, und die Fee bestimmte den Sohn des Königs von Korassan, nach dem Schlosse des alten bösen Zauberers zu ziehen, wo es ihm nach allerlei Fährlichkeiten zuletzt mit Hilfe der guten Fee gelang, das Mädchen zu befreien, während der böse Zauberer in ein Uhu verwandelt wurde.

Das war die ursprüngliche Idee des Stückes, und ein Theil war bereits fertig, als plötzlich das Leopoldstädter Theater ein Stück aufführte „Kaspar, der Vogelkrämer" und später „Kaspar, der Fagottist oder die Zauberzither," welches ganz denselben Stoff behandelte. Schikaneder war mit seiner „Zauberflöte" zu spät gekommen. Da aber schon einmal ein großer Theil fertig war, so wurde der Text rasch umgemodelt, und zu dieser Ummodelung gaben ihm die Verhältnisse einen sehr praktischen Fingerzeig.

Schikaneder und Mozart waren, wie bereits oben bemerkt, beide enragirte Freimaurer. Unter der Regierung Josephs II. (1765—1790) hatte dieser Bund bei der bekannten Denkungsweise des Kaisers in den österreichischen Erblanden einen erheblichen Aufschwung genommen. Das änderte sich mit dem Regierungsantritte Leopolds II. Dieser wollte von der Freimaurerei nichts wissen, und da namentlich in jenen patriarchalischen Zeiten die persönliche Zuneigung oder Abneigung des Herrschers in den oberen Schichten des Volkes für dessen Haltung noch um vieles ausschlaggebender war, als heute, so wirkte die persönliche Abneigung außerordentlich hemmend und lähmend auf die Freimaurerei.

Es war daher von höchster Wichtigkeit, irgend eine Form zu finden, in welcher man die Freimaurerei im bestechendsten Lichte und umgeben von dem ganzen Reiz des Geheimnißvollen dem Kaiser persönlich vorführen konnte. Dazu war nun die „Zauberflöte" sehr geeignet, wenn man daran die nöthigen Correcturen vornahm. Es wurde deshalb aus dem bösen Zauberer und seinen Unholden eine edle priesterliche Genossenschaft gebildet, welche in der Hülle der egyptischen Mysterien Tugend und Weisheit hegte und pflegte. In diesen egyptischen Mysterien konnte man dann ganz gut das Salbungsvolle und an allegorischen Phrasen reiche Gebahren der Freimaurerei auf die Bühne bringen.

Dies geschah, und die Fabel des Stückes lautete nun folgendermaßen:

Sarastro, der edle Weise, hatte das von ihrer Mutter, der Königin der Nacht, in ewiger Unmündigkeit gehaltene Kind Pamina geraubt, um es in Tugend und Weisheit zu erziehen und dann dem zu geben, der der Tugend und Weisheit würdig und geeignet gefunden wäre, in die Geheimnisse des Osiris- und Isisdienstes eingeweiht zu werden. Die Königin der Nacht aber verlangt wiederum nach ihrem Kinde; sie steht im Ansehen bei ihrer Umgebung und versorgt den naiven Repräsentanten dieser Umgebung, den Vogelsteller Papageno, mit seinen leiblichen Bedürfnissen, wofür er allerdings geistig niedergehalten und am Gängelbande geleitet wird. Sie findet den Tamino, einen Prinzen, welchem sie, da er von einer Hydra bedroht wurde, das Leben rettet, und dafür verlangt sie von ihm, daß er ihr Kind dem Sarastro entreiße. Tamino macht sich, begleitet von Papageno, auch dazu auf, wird aber von Sarastro aufgeklärt und entschließt sich, um den Preis Paminas sich der priesterlichen Genossenschaft anzuschließen.

Digitized by Google

Er muß sich zu diesem Behufe mit seinem Gefährten allerlei Prüfungen unterwerfen, die er überwindet, während sein Gefährte dies nicht zu Stande bringt. Tamino wird unter die Priester aufgenommen, erhält Pamina zum Weibe, und Papageno erhält ein seiner Individualität entsprechendes behagliches Dasein.

Bei einer so gründlichen Aenderung des zweiten Theiles der ursprünglichen Fabel mußte auch offenbar der erste Theil der Fabel im Charakter der Personen eine gewisse Umwandlung erleiden. Es war daher nicht mehr die Rede von einer guten Fee, die um den Besitz ihrer geraubten Tochter trauert, sondern es war die sternenflammende Königin der Nacht, ein unheimliches Wesen, das aber voll Majestät auftritt und das auf seine Umgebung einen materiell wohlthätigen, aber geistig umnachtenden Einfluß übt. Ist ja doch die Nacht zugleich die Zeit behaglicher Ruhe und der Finsterniß!

Damit ist die Allegorie fertig, und wir brauchen jetzt nur den ziemlich durchsichtigen Schleier zu heben, um den wahren Text der Zauberflöte vor uns zu haben. Es ist folgender.

Die katholische Kirche, die sternenflammende Königin, hat von dem Baumeister der Welt die Wahrheit erhalten, um sie zum Glücke der Menschheit zu entwickeln und so der Gesammtheit nutzbar zu machen. Sie ist also ihr Kind, das sie auch in der That erzieht.

Aber es fällt ihr nicht bei, dies Kind hinauszulassen, sondern sie nützt diese Wahrheit in eigenem selbstsüchtigen Interesse aus. Sie bedient sich derselben ausschließlich, um ihre eigene Größe, ihre eigene Majestät zu begründen; so erweist sie sich der großen Masse allerdings als Wohlthatenspenderin, aber sie hält sie geistig in vollständiger Unmündigkeit und Abhängigkeit; statt sie emporzuheben, weiß sie dieselbe nur zu verthieren. Diese unter Vormundschaft gehaltene Masse stellt uns Papageno vor. Er giebt alles der Kirche, was er verdient, und empfängt von ihr, was er braucht. Aber über das Nächstliegende hinaus wird er in absoluter Unkenntniß gehalten. Er hat von nichts einen Begriff, als wie man Vögel fängt; diese Vögel bringt er seiner sternenflammenden Königin, und sie verleiht ihm dafür des Lebens Nothdurft; und da er unartig ist, wird der in ewiger Kindheit Gehaltene mit Kostentziehung und einem Schlosse vor dem Mund bestraft.

Die Loge kann diesen Gräuel nicht länger mehr mit ansehen, und Sarastro, der große Meister vom Stuhl, entreißt der Kirche die eigent-

liche Wahrheit, das wahre Christenthum; er nimmt es für sich und die Seinen in ausschließlichen Anspruch.

Das kann die Kirche nicht zugeben, und sie wendet sich deshalb an den Fürsten, den sie eben aus dringender Gefahr gerettet, daß er das nicht dulde, daß er eine Gesellschaft nicht existiren lasse, welche für sich Ansprüche erhebt, die nur der Kirche rechtlich zukommen. Sie verweist ihn dabei auf die Wohlfahrt und die geistige Bescheidenheit des Volkes, das mit ihm sei. Und in der That macht sich denn auch Papageno mit Tamino auf, um Pamina, die Wahrheit, den Klauen der Loge zu entreißen, resp. diese selbst zu vernichten.

Dies ist der erste Theil.

Im zweiten Theil tritt die Loge auf. Sie entwickelt ihre Gebräuche — dies geht so weit, daß sogar in der Musik die drei bekannten Posaunenstöße, welche das Nahen Tamino's der Versammlung ankündigen, denselben Takt haben, wie die drei Schläge an die Pforte, womit der einführende Bruder den Neuaufzunehmenden ankündigt. — Sie entwickelt ihr Wirken, ihre Grundsätze; sie entwickelt aber noch weit mehr für ihre propagandistischen Zwecke; sie verspricht dem Fürsten, der sich ihr widmet, jene Wahrheit als Preis, die seinen Namen groß, sein Andenken gesegnet macht.

Und in der That, der Fürst greift zu. Ueber die Masse des Volkes erhaben, versteht er zu würdigen, was er hier findet; Papageno liebt seine Brocken und ist glücklich über seine Papagena. Der Fürst aber strebt nach Höherem, er strebt nach jenem erhabenen Gute, das ihm nie die sternenflammende Königin, sondern die Loge gewähren wird. Und im Streben nach diesem höheren Gute sieht er sich bald vereinsamt. Papageno ist zurückgeblieben, aber er strebt vor, er erreicht das Ziel und am Schlusse erhält er in der That die Wahrheit als sein Eigen. An diesem Hamen der Eitelkeit sollte nicht blos Tamino, sondern Leopold II., und nach ihm die andern Fürsten der Erde gefangen werden.

Es ist in größeren Kreisen unbekannt, daß Goethe, ebenfalls ein enragirter Freimaurer, einen zweiten Theil zur Zauberflöte geschrieben hat, der aber Fragment geblieben ist. Er steht im achten Bande der Cotta'schen vierzigbändigen Ausgabe. Dies Fragment zeichnet sich in einem Punkte durch eine etwas größere Ungenirtheit aus. Es ist schon nicht mehr blos von Priestern der Isis und des Osiris die Rede, sie sind schon im Handumdrehen zu Brüdern geworden, und gleich im

Digitized by Google

Anfang redet sogar Monostatos, der Mohr, von dem brüderlichen Orden, „der still in sich gekehrt die Weisheit lehrt und lernt."

Es ist noch etwas Anderes hervorzuheben: Tamino, der fürstliche Maurer, ist an Stelle Sarastro's zum Fürsten der Maurer geworden. Wenn dieser Wink mit dem Scheunenthor nicht thatsächlich ad usum Delphini geschrieben wurde, so wollen wir uns bescheiden, in's Künftige auf alle Kritik zu verzichten.

Es ist der Inhalt dieses zweiten Theiles ebenso allegorischer Natur, wie der erste. Wenn ein Fürst in dem vollen Besitz der Wahrheit sich befindet, wenn er sich ihr so ganz hingiebt, wie der Gatte der Gattin, was kann daraus entspringen? Nichts Anderes als die wahre Pflege des Volkswohles, Aufklärung, Gesetzlichkeit, Freiheit, kurz all das Schöne, was man in den einen Ausdruck der Humanität zusammenfaßt. In der That haben auch Pamina und Tamino ein Kind bekommen, und wir werden wohl nicht fehl greifen, wenn wir dies Kindlein „Humanitas" nennen. Das ärgert aber natürlich die sternenflammende Königin, die Kirche. Ihre schwarzen Sendlinge, „der Mohr Monostatos und seine Mohren", haben es zu Stande gebracht, dies Kindlein in einem goldnen Sarge zu bergen, und wollen es der sternenflammenden Königin bringen. Aber ein Zauberspruch Sarastro's, der, wie es scheint, trotz des fürstlichen Maurers, immer noch die erste Violine spielt, hat diesen Sarg so schwer gemacht, daß die schwarzen Sendlinge ihn nicht weiter bringen. So bewachen sie ihn mit allerlei Bestien, die ihnen hilfreich zur Seite stehen, damit das Kind wenigstens nicht dem Sarge entkomme.

Tamino unterzieht sich ganz denselben Prüfungen wie früher. Er achtet mit Pamina nicht Wasser und Feuer, um die Humanität, die von der katholischen Kirche im Sarge gehalten wird, zu befreien; da erhebt sich die Kirche selbst gegen ihn, und als die Wächter weichen wollen, ruft sie aus:

Ihr Wächter, kein Erbarmen,
Behauptet Euren Platz!

Der Schluß ist recht bezeichnend. Die Königin der Nacht wird nicht von Tamino überwunden, die Kirche nicht von dem Staate. Wenn es zur Katastrophe kommt, singt ein unsichtbarer Chor:

Nur ruhig! es schläfet
Der Knabe nicht mehr.
Er fürchtet die Löwen
Und Speere nicht sehr;

Ihn halten die Grüfte
Nicht lange mehr auf,
Er dringt in die Lüfte
Mit geiſtigem Hauch.

Drauf ſpringt der Deckel des Sarges von ſelbſt auf, und es ſteigt ein Genius aus dem Sarge empor, auf den ſich die Wächter ſtürzen, während ſie zugleich Pamina und Tamino zurückdrängen. Aber der Genius ruft:

In Nächten geboren
Im herrlichen Haus (nämlich in der Loge)
Und wieder verloren
In Nächten und Graus (nämlich in dem von der katholiſchen Kirche bereiteten Sarg),
Es drohen die Speere,
Die grimmigen Rachen,
Und drohten mir Heere
Und drohten mir Drachen,
Sie haben doch alle
Dem Knaben nichts an.

Während dann die Wächter mit den Spießen nach dem Genius ſtechen, fliegt dieſer davon.

Eigentlich iſt damit mehr geſagt, als vielleicht bei dem Zwecke dieſes zweiten Theiles zu ſagen gut war. Dieſer Schluß iſt doch eigentlich nicht ausſchließlich eine Drohung an die Kirche; er iſt auch ein Appell an die fürſtlichen Machthaber, denen damit ziemlich unverblümt geſagt wird, daß die Loge aus eigener Kraft wirke, und daß jener Genius der Menſchheit, der einmal aus der von der Loge herbeigeführten Verbindung der Macht mit der Wahrheit hervorgegangen, aus eigener Kraft unwiderſtehlich fortwirke. Es iſt das ein mit einer leiſen Drohung gemiſchter Appell an die Machthaber, der Loge beizutreten; denn trotz der Heere und der Drachen ließen ſich ihre Wirkungen nicht mehr aufhalten.

Das iſt im allgemeinen der Gedankengang, welcher der „Zauberflöte“ zu Grunde liegt. Das ſchale Zaubermärchen mit ſeinen Paukendonnern und Kolophoniumblitzen, ſeinen Affen, Papageien und Löwen, ſeinem grünblauen und grellrothen elektriſchen Lichte iſt nur die Hülle, über welche ſich die Beſucher der Gallerie ergötzen und das blaſirtere Publikum vornehm die Naſe rümpft; der tiefere Kern ſteckt drin und dient der maureriſchen Propaganda. Die Loge geht ja nicht auf den offenen Markt. Sie ſucht nicht die Maſſe in ihre Myſterien einzuführen, ſie greift ſich ihren Tamino heraus, dem

sie die Binde ein wenig lüftet, oder sie läßt den Einzelnen an sich herankommen; immer aber befaßt sie sich mit dem Einzelnen, und dieser Einzelne weiß dann, um welche Dinge es sich bei der „Zauberflöte" handelt. Nur ihre Grundsätze, ihre Anschauungen wirft die Loge auf den Markt und prägt dieselben mit der ganzen Wucht einer Gesellschaft ein, welche durch ein geheimnißvolles Band zu Unterstützung unter sich und zum Gehorsam gegen unbekannte Oberen verbunden ist.

Daß die „Zauberflöte" freimaurerischen Zwecken diene, hat nicht nur seine innere Begründung, sondern wir berufen uns auf das umfassende Werk von Otto Jahn über Mozart.

Jahn behauptet zwar, daß er selbst dem Orden nicht angehöre, aber er zeigt sich denn doch sehr eingeweiht, sowohl in die Personal- als in die Realverhältnisse der Wiener Freimaurerbünde. Er hebt namentlich hervor, daß auch Mozart dem Bunde angehörte, daß er auch selbst dann noch demselben angehörte, als man den Bund mit großer Antipathie betrachtete. Die Loge mußte sich damals in das Privathaus eines gewissen Loibl flüchten und unter den dort noch tagenden Mitgliedern befand sich auch Mozart. Er gehörte der Loge bis zu seinem Tode an, und wir haben noch die Trauerrede, welche die Loge auf ihn gehalten.

„Dem ewigen Baumeister der Welt," so beginnt dieselbe, „gefiel es, eines unserer geliebtesten, unserer verdienstvollsten Glieder aus unserer Bruderkette zu reißen. Wer kannte ihn nicht? Wer schätzte ihn nicht? Wer liebte ihn nicht, unsern Bruder Mozart? Kaum sind einige Wochen vorüber und er stand noch hier in unserer Mitte, verherrlichte noch durch seine zauberischen Töne die Einweihung unseres Maurertempels."

Ueber die maurerischen Motive speciell in der „Zauberflöte" läßt sich Jahn ebenfalls aus (Band IV., Seite 602). Er findet die Ursache in der Wendung, welche die Dinge seit der Regierung Leopolds II. genommen. Dieser Kaiser schenkte der Freimaurerei nicht nur keine Gunst, sondern sie wurde schon damals als die eigentlich treibende Kraft des Liberalismus aufgefaßt. Jahn läßt nur dahingestellt, ob der Orden selbst die Idee gegeben, oder ob dieselbe in dem Kopfe Schikaneder's ihren Ursprung genommen. Möglicherweise könnte auch Giesecke, der Bearbeiter des „Oberon", der Vater dieses Gedankens sein; die textliche Ausführung gehört ihm unzweifelhaft. Denn Schikaneder besorgte das nicht selbst, sondern

es geschah unter seiner Aufsicht und mit seinen Correcturen; darauf that er, als ob er der Verfasser sei. Auch Goethe kennt recht gut die Beziehungen der „Zauberflöte" zur Freimaurerei. In seinem Gespräch mit Eckermann sagt er bezüglich seiner „Helena": „Wenn es nur so ist, daß die Menge der Zuschauer Freude an der Erscheinung hat; dem Eingeweihten wird zugleich der höhere Sinn nicht entgehen, wie es ja auch bei der „Zauberflöte" und anderen Dingen der Fall ist."

Es wäre nicht schwer, diese Zeugnisse zu vermehren. Wir haben indessen hier so classische Zeugen, daß es einer Vermehrung nicht bedarf. Wir haben weiter den Inhalt der „Zauberflöte," an sich betrachtet ein entsetzlicher Blödsinn, welchem nur die Musik Mozart's und die für die damaligen Ansprüche fabelhafte Ausstattung Eingang verschaffte; und dieser Blödsinn zeichnet bei allegorischer Deutung die Kämpfe, die Grundsätze, die Gebräuche der Freimaurerei, natürlich von ihrem eigenen Standpunkte aus. Und das wäre Alles der pure Zufall?

Wir haben, um die Nüchternheit unseres Urtheils zu belegen, bereits darauf hingewiesen, daß der Freimaurerei gegenüber die Furcht durchaus keine sinnberückende Wirkung auf uns übe. Und das ist ganz richtig, soll aber durchaus nicht die Bedeutung haben, daß wir der Freimaurerei gegenüber die Hände in den Schooß legen dürfen. Die Zeichen ihres Verfalles geben sich in der Enthüllung ihrer Geheimnisse und selbst ihres Personenbestandes und in den inneren Zwistigkeiten, sowie in der Divergenz der verschiedenen politischen und socialen Ziele, welche die einzelnen Logenbände verfolgen, zu erkennen. Aber noch immer einigt sie ein wenn auch negatives Band, ihre Abneigung, ja man kann sagen ihr Haß gegen die katholische Kirche. Wir wollen nicht von jedem Einzelnen behaupten, daß er das fühlt und sich dieses Gefühls bewußt ist. Wenn wir aber die antikirchliche Literatur betrachten, so finden wir da dieselben Namen, denen wir auch in dem Mitgliederverzeichnisse der Loge begegnet sind. Betrachten wir uns die liberalen Comité's und Vertretungen, so sind das wieder Mitglieder der Loge. Wo haben sich die Leute kennen gelernt? In der Loge. Wer vermittelt den persönlichen Verkehr nach außen? Die Loge.

Wenn wir so überall im politischen, im communalen und socialen Leben der Loge und ihren Angehörigen begegnen, wenn wir sehen, daß sie überall ihre Grundsätze geltend zu machen suchen, daß sie überall,

selbst bei anscheinend ganz harmlosen Dingen, wie beim Theater, festen Fuß gewinnen wollen, so ist da keine Zeit für uns, die Hände in den Schooß zu legen. Im Gegentheil, ob auch frei von Furcht, geziemt es uns doch, zu wachen und zu kämpfen.

Wie aber wollen wir kämpfen?

Wie kämpfen denn die Freimaurer? Sie erscheinen überall auf dem Plan und suchen ihre Leute überall einzuschieben. Wenn wir also etwas erreichen wollen, müssen auch wir überall auf dem Plan erscheinen und ihre eingeschobenen Leute wieder hinausschieben. Wir haben die Taktik, die Gefahr zu meiden und die Versuchung zu fliehen, in fehlerhafter Weise ausgedehnt; gewiß hat dieser Satz seine Berechtigung; aber wer immer flieht, verliert stets Terrain, und darum gilt es auch zuweilen zusammenzustehen und nicht zu fliehen.

Und das Letztere gilt namentlich von der Bühne. Der Einfluß der Freimaurerei macht sich da nur um deswillen in der Person der Bühnenleiter und im Repertoire so breit, weil er kein Gegengewicht findet.

Dieses Gegengewicht wird aber geboten werden, wenn die Katholiken muthig und einig sind; wenn sie keine Verletzung ihrer Religion auf der Bühne ungerügt lassen; wenn sie ihre Rechte als Bürger auch dem öffentlichen Theater gegenüber geltend machen. Man sage nicht, es hilft nichts. Man muß sich nur bewußt werden, welchen Einfluß Presse und communale wie politische Vertretung äußern kann, und wenn man sich ungescheut seiner Macht und seines Rechtes bedient, so müßte es mit sonderbaren Dingen zugehen, wenn man nicht schließlich ein Repertoire zu Stande brächte, welches der religiösen Ueberzeugung und kirchlichen Gesinnung Rechnung trägt.

Druck von Mahlau & Waldschmidt. Frankfurt a. M.

Die Schul- und Kinderfeste im Mittelalter

von

Franz Falk.

Unter verständnißvollen Freunden und Lehrern der Jugend besteht kein Zweifel darüber, daß Spiele und heitere Feste der Natur des Kindes entsprechen. Auch waltet unter Erziehern kein Bedenken, daß das Gemüth des Kindes ebenso der Pflege würdig und bedürftig ist, als Verstand und Wille. Es hieße der Natur des Kindes nicht gerecht werden, wollte man ihm in den Jahren der Erziehung und des Unterrichts die seinem Gemüthsleben entsprechenden freudigen Tage vorenthalten.

Demgemäß wird es sich wohl auch der Mühe lohnen, in der Vergangenheit zunächst des deutschen Volkes nachzuforschen, ob und in wieweit sie dem Kinde und seiner Natur gerecht geworden, ob jene Zeit auch für das Gemüth der Kleinen etwas übrig hatte. Einen guten Maßstab zur Beurtheilung geben die Kinderfeste im Mittelalter ab, in soweit solche von der Gesammtheit der Schule ausgingen. Die Spiele des einzelnen Kindes aus jener Zeit sind sich gleichgeblieben bis auf den heutigen Tag, wie Zingerle in einer sorgfältigen Untersuchung so schön dargethan; [1]) sie fallen hier außer Betracht.

Der Nachweis wird gelingen, daß heitere Stunden die Tage ernster Erziehung im Mittelalter angenehm durchbrachen, daß das Kind auch für seinen Drang nach Lust und Freude, nach Singen und Springen, ebensosehr das Verständniß der Lehrenden fand, wie für strenge Zucht des Verstandes und Willens.

[1]) Das deutsche Kinderspiel im Mittelalter, in den Sitzungsberichten der kais. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Classe 1868, Bd. 57, S. 119—169; Janssen, Gesch. des deutschen Volkes. 6. Aufl. Bd. I. S. 195.

Dem geneigten Leſer muß ſich bei Durchſicht der nachfolgenden Zeilen von ſelbſt die Ueberzeugung aufdrängen, daß dieſe Kinderfeſte insgeſammt ganz im Anſchauungskreiſe der Jugend lagen, keineswegs in ein Gebiet übergriffen, für welches das Kind noch nicht die Reife beſitzt. Jener Zeit lag es ferne, zu national-patriotiſchen Gefühlen etwaiger Deutſchthümelei mit Selbſtüberhebung und Geringſchätzung Anderer zu begeiſtern und zu entflammen, wie ſie auch nicht die Kinderbälle, dieſe gefährliche Ausgeburt des 19. Jahrhunderts auf dem Gebiete der Kindererziehung, kannte. Vielmehr erfahren wir, daß die Feſte der Kinder in engſter Beziehung ſtanden mit der Kirche und der Religion, welche dem damaligen geſammten Volksleben als gedeihliche Grundlage diente, daß ſie ſich an die mit dem Kinde in Verbindung ſtehenden Perſonen anſchloſſen, an Lehrer, Eltern und Vorgeſetzte geiſtlichen wie weltlichen Standes. Für andere Feſte bot die Natur und der Wechſel der Jahreszeiten eine erwünſchte Gelegenheit ſich auszutoben und muthwillig zu ſein, wie zu allen Zeiten und bei allen Völkern, deren Eigenthümlichkeiten noch nicht vor der Alles nivellirenden Geſetzesmaſchine verſchwunden ſind.

Die dem Mittelalter eigene Lebensheiterkeit kam auch der lieben Jugend zu gute. Gehen wir zur Darſtellung der einzelnen Feſte über.

Obenan ſtand als Feſt aller Feſte das in der ganzen Chriſtenheit vom zehnten bis zum achtzehnten Jahrhundert begangene

Biſchofſpiel,

jenes Spiel, welches ſich an den Schulbiſchof, Knabenbiſchof, Schulabt, anſchloß. Wie ging's da zu? Folgen wir dem Augen- und Ohrenzeugen Franz Anton Dürr von Mainz, Hofrath und Profeſſor, welcher das Biſchofſpiel noch ſah[1]) und darüber die Abhandlung de episcopo puerorum, vulgo vom Schulbiſchoff — zu Mainz im Jahre 1755 veröffentlichte.[2])

---

[1]) In Trier erließ Erzbiſchof Clemens Wenzeslaus 1785 eine Verordnung gegen das Biſchofſiel. Vgl. Rolfus-Pfiſter, Real-Encyklopädie des Erziehungsweſens: Schul- und Kinderfeſte. — Für Köln verbot das Feſt 1651, Sept. 26., der Erzbiſchof Maximilian Heinrich. Vinitor, comp. sacr. rituum. Col. 1648. — In Mainz hörte das Schulbiſchofſpiel 1779 auf, wie Würdtwein, de stationibus p. 73 Note ** angibt.

[2]) S. 19, cap. III de episcopo puerorum. Dürr's Abhandlung erfuhr einen Nachdruck in Leipzig und ward außerdem aufgenommen in Schmidt, dissertatt. juris ecclesiastici III, 58—83. Heidelb. 1774, mit einem Nachtrage des Verfaſſers.

„Hier in Mainz vor dem Feste des heiligen Nikolaus ernennt der Lehrer der Trivialschule am Dome aus den Schülern den Schulbischof; derselbe wird mit bischöflichen Gewändern bekleidet, mit Mitra und Krummstab versehen. Da dem Bischofe kirchliches wie weltliches Ehrengeleite geziemt, so gibt man ihm außer Bannerträger mehrere Ritter, zwei Kapläne nebst zwei Pedellen bei.

Der neugewählte Bischof erscheint mit seiner ganzen Begleitung in der ersten und zweiten Vesper, sowie bei dem Hochamte des St. Nikolausfesttags im hohen Chore (Stiftschore) der Domkirche, wo für ihn ein Sessel bereit steht; [1]) mit der Besitzergreifung soll sein Regiment beginnen. Von da an bis zur ersten Vesper des Festes der Unschuldigen Kinder sieht man ihn nicht in der Kirche; er macht nämlich in der Zwischenzeit seine Aufwartungen und zwar beim Kurfürsten, der ihn zur Audienz zuläßt, bei den Domstiftsherren und der übrigen Nobilität, wobei die Chorknaben (chorauli) sowohl im kurfürstlichen Hofe als in den anderen Wohnungen den Hymnus singen:

Jam tuum festum, Nicolae Dives,
More solemni recolit juventus,
Nec tibi dignas, sacerdotum caesar,
promere laudes,
Tu, puer, quantum pueris dedisti
Nobile exemplum pietatis atque
Integrae vitae, tibi nil placebit
praeter honestum.
Ergo te recte soboles virescens,
En coetum, constat columen tuorum,
Te sacerdotum pariter senatus
jure celebrat. [2])

[1]) Das Rituale des Domes sagt S. 131: Episcopus puerorum habet suam sessionem apud summum altare versus chorum cum suis capellanis.

[2]) Wörtlich übersetzt:

Dein Fest o reicher Nikolaus
Begeht in feierlicher Weise die Jugend;
Doch nicht würdiges Lob, o Fürst der Priester,
Darzubringen (vermag sie).

Der du als Kind den Kindern gegeben
Ein edles Beispiel der Frömmigkeit
Und reinen Lebens, dir wird gefallen
Nichts außer was ehrbar ist.

Wohl darum die heranwachsende Jugend,
Siehe den Kreis, er steht eine Stütze der Deinen —
Und in gleicher Weise der Priester Senat
Mit Recht dich feiert.

Der Aufwartung folgt die Einladung des Bischofs und seiner Begleitschaft seitens der mit Besuch beehrten hohen Herrschaften, oder aber es fällt ein Geschenk ab für den Ludimagister (Lehrer), welcher aus den Geschenken verschiedene bei dieser Ceremonie entstandene Ausgaben bestreitet.

Die erste Vesper vom Unschuldigen Kindlein-Tag feiert wiederum der kleine Bischof im Pfarrchore des Domes. Die Chorsänger singen die Vesperpsalmen unter Orgelbegleitung, das Bischöflein aber singt die Oration vom Tag, die Responsorien und gibt dem Volke die Benediction, wobei die Kapläne zur gegebenen Zeit ihre Dienste im Auf- und Absetzen der Mitra gewissenhaft verrichten. Auf Unschuldigen-Kinder-Tag selbst wohnt der Bischof mit seinem Hofstaate dem Hochamt bei und hält die zweite Vesper wie die erste; das Gleiche geschieht am Octavtage. An den eben bezeichneten Tagen, wo der Bischof pontificirt, wird in keiner Kirche der Stadt von der Geistlichkeit Chor gehalten." — So weit Dürr.

Der beim Spiele herrschende lustige Sinn liegt auch in den dabei gesungenen Liedern. Ein in Pfeiffer's Germania XVII. 186 aus einer Lübecker Handschrift veröffentlichtes gemischtes Lied zu Ehren des Schulbischofs jubelt:

Frawe (freue) dich turba scolastica
las clingen die suſſe musica
ad presulis honorem,
mit ſpringen und ſingen in iubilo,
pellens cordis merorem.
Hab arlup (urlaub) ars grammatica,
Donatus et rhetorica,
nymant ſal mehr ſtudiren,
nam sensus ledunt frigora,
man mus bewilen firen (bisweilen feiern).

Nach Zeit und Ort fanden allerlei Abweichungen statt. So geschah in St. Gallen, dessen Geschichte das Fest bis ins neunte Jahrhundert zurückführt, die Wahl am Sonntage vor St. Katharina (25. Nov.), der Patronin der Philosophen. Hier aber und anderwärts wählten vor ihrem Rector die Schüler, und nicht der Lehrer, den bravsten Mitschüler aus ihrer Mitte zum Bischofe, beziehungsweise zum Abte, Schülerabt.[1]) Und das gehört sich doch eigentlich, daß die

[1]) Eine schöne Schilderung des Kinderfesttages zu St. Gallen gibt Schubiger, Sängerschule S. 64—67; vgl. Ildefons von Arx, Gesch. des Cantons St. Gallen, III. 260.

Jungen freie Abtswahl oder Bischofswahl üben; sahen sie es ja oft genug im Stifte oder Kloster, wie die Conventualen ihren Vorstand erkoren. Wir hören auch nicht, daß von irgend einer Seite ein staatliches Veto Mißtöne in die Wahl der Kleinen warf oder die Bureaukratie die persona ingrata auf der Candidatenliste strich.

In St. Gallen sangen die Kinder beim Einzuge vor Unschuldigen Kindlein-Tag:

Sieh', o Vater und Gott, es singt Dir der Chor dieser Kleinen,
Der da mit Lob zum Voraus feiert den kommenden Tag,
Wo eine Kinderschaar einem seligen Tode sich weihte,
Und mit der Palme gekrönt zog in das himmlische Reich.

Der Schülerbischof, der in Mainz sich eines sehr langen Regiments erfreute, schloß sich an den Diakonen- und Priesterbischof. Am zweiten Weihnachtstag, dem Feste des heiligen Diakons Stephanus nämlich, wählten die Diakonen, und am dritten, dem Tage des heiligen Johannes Evangelista, die Priester ihren Bischof. Dann kam der Bischof der Chorschüler, dessen Regiment am Tage der Unschuldigen Kindlein begann.

Der durch das ganze Mittelalter hindurch gehende mächtige Zug zum Corporativen, zum Selfgovernment, drang bis hinunter in die Kreise der Kleinen.

Den Schülerbischof zu Zug in der Schweiz begleiteten unter Andern mehrere zum bischöflichen Hausstaat gehörende Officiere; ihnen folgte die Leibwache mit Trommeln und Fahnen. Während der Bischof den Segen ertheilte, gaben sie Musketensalven.[1])

In Frankreich sehen wir das Bischoffspiel, évêque des enfants, mit dem Narrenfeste, festum stultorum, in Verbindung. Es gab z. B. einen von den Vicaren gewählten pape des fous, wie zu Amiens und Sens; einen patriarche des fous zu Laon, einen roi des fous zu Noyon; Arles rühmte sich eines archevêque des fous, welcher der abbesse folle zu St. Claire seine Aufwartung machte, und zwar begleitet vom ganzen Hofe.[2])

Die Statuten des St. Dionysiusstiftes zu Lüttich in Belgien bestimmten, daß der zuletzt in das Kapitel aufgenommene Stiftsherr die Aus-

[1]) Schweizer Museum 1796, S. 300.

[2]) Dacheux, Un réformateur cath. à la fin du XV. siècle, Geiler de K. p. 5960 Note. Piccard beschreibt das Fest zu Rouen nach Quellen des 11. Jahrhunderts. Schubiger S. 67 Note 2. Das Narrenfest zu Rouen in Nick, Die Hof- und Volksnarren. Stuttg. 1861, II. 397.

gaben für den Schülerbiſchof des Aufnahmejahres zu beſtreiten habe. [1])

In England finden wir die Gewänder und den Schmuck des Schulbiſchofs gewiſſenhaft in den Schatzverzeichniſſen der Domkirchen aufgezählt. So kennt das Verzeichniß der Cathedrale zu York noch 1530:

Item eine kleine Mitra für den Knabenbiſchof; item ein Ringlein für den Knabenbiſchof.[2])

Für Eichſtädt kennen wir die Einſtellung des Biſchofſpieles, ludi episcopales, durch Biſchof Reimboto unter Strafe des Bannes bereits im Jahre 1282.[3])

Manchmal ſehen wir dem Schulbiſchofe das Amt etwas ſchwer und ſauer gemacht. Er mußte nämlich eine Biſchofspredigt gewöhnlich in Verſen, einſtudiren.

Blainville in ſeinem Reiſewerke IV. 416 erzählt, wie er zu Bologna und Marſeille ſolchen kirchlichen Redeübungen beigewohnt, in dem einen Falle war der predigende Knabe ſechs Jahre, im anderen gar nur vier Jahre alt und konnte kaum deutlich ſprechen.[4]) Daraus geſtaltete ſich frühzeitig das ſogenannte Oratorium der Schulkinder.

Daß es bei aller Munterkeit nicht an Ernſt fehlte, ergibt ſich aus dem Gebrauche, daß in der Kirche ein wirklicher Prediger eine Schulpredigt hielt, welche den Kindern das Nöthige für die Zeit ihrer Kindheit ans Herz legte.

In der Deutung des Feſtes konnten ſich die Gelehrten nicht ganz einigen. Wird nicht in der chriſtlichen Anſchauung des Mittelalters bezüglich des Kindes die Löſung liegen? Jene glaubenstreue und glaubensfrohe Zeit kannte die Stelle der heil. Schrift, in welcher der Kind gewordene Sohn Gottes ſagt, was ihm das Kind ſei, nämlich das Muſter der Herzenseinfalt für die Erwachſenen: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, ſo werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen,“ das vor jeder Verführung ſicher zu ſtellende ſchutzbedürftigſte Weſen: „Wer ein ſolches Kind in meinem Namen aufnimmt, nimmt mich auf; wer dagegen eines von dieſen Kleinen . . . ärgert, dem wäre es beſſer, daß . . . er in die Tiefe des Meeres verſenkt würde.“ [5])

---

[1]) Hugo, Sacr. antiquitatis monumenta III. 442.

[2]) Monast. anglic. III. 169: inventar. ornamentorum eccl. Eborac.

[3]) Regesta 629.

[4]) Rochholz, Alemanniſches Kinderlied. S. 502.

[5]) Matth. 18, 3. 5. 6.

Erinnern wir uns hierbei dessen, was Cl. Brentano von der Würde und dem Werthe des Kindes singt:

Welch' Geheimniß ist ein Kind!
Gott ist auch ein Kind gewesen;
Weil wir Gottes Kinder sind,
Kam ein Kind, uns zu erlösen,
Welch' Geheimniß ist ein Kind!
Wer dies einmal je empfunden,
Ist den Kindern durch das Jesukind verbunden.

In dem Schulbischofe will das Mittelalter, das in der Kirche seinen geistigen Sammel- und Mittelpunkt gefunden und geliebt, das von Gott geehrte Kind ehren, will es umkleidet sehen mit den höchsten Würden des geistlichen Standes, also des Bischofs oder, wo nur ein Kloster mit Abt war, dieses Abts (Schülerabt [1]). Und daß das den Knaben gefiel, wer möchte daran einen Augenblick zweifeln?

Mit dieser religiösen Anschauung vermischte sich ein pädagogisches Moment. Wie mußte sich die Jugend auf das Bischofspiel das trockene Schuljahr über, das damals keine Ferien kannte, gefreut haben! Wie mußte der Hinweis der Eltern und Lehrer auf die Möglichkeit der Wahl zum Bischofe oder zur Begleitung das jugendliche Streben rege gehalten und gespannt haben!

Der heutigen Jugend fehlen solche Tage der Ehre und Freude. Die ganze Zeitrichtung hat die Kinder für dergleichen zu gescheidt gemacht. „Die Vernünftigkeit und der Ernst fing schon im 15. Jahrhundert an aufzugehen, und stand im 16. als düstere Strenge des Calvinismus im Mittage," sagt Hortig im Handbuch der Kirchengeschichte 1. Band, 2. Abtheilung S. 313.

Die Jesuiten im richtigen Verständniß der Kindesnatur kamen wieder auf verlassene und unterbrochene Uebungen zurück. So hielten sie mit den Kindern 1622 zu Würzburg eine „Katechismus-Prozession," welche den ganzen katechetischen Religionsunterricht in lebenden Bildern darstellen sollte.[2]) Als 1705 eine unzählige Menge Kinder zu Mainz unter Leitung der Jesuiten in einem Festaufzuge die freien Künste

---

[1]) Die Entstehung des Schulbischofsfestes mit Wetzer-Welte, Kirchenlexikon IV. 754 durch Konrad I. 912 in St. Gallen entstehen zu lassen, erlauben die Quellen nicht.

[2]) Katechismus in auserlesenen Exempeln durch P. Georgium Voglerum der Soc. Jesu Priestern. Würzburg 1625; Kirchenschmuck von Laib und Schwarz, 1863, S. 44.

und Wissenschaften, Religion, Cardinaltugenden, Haimonskinder darstellten, kam der englische Reisende Blainville dazu, dem wir die Nachricht über den Festzug verdanken. Sie erschien in dessen Reisebeschreibung durch Deutschland, Schweiz u. s. w. vom Jahre 1705, in deutscher Sprache 1764 zu Lemgo.[1])

Ich kann mir nicht versagen, hier einer anderen Erscheinung im Leben der Kinder des Mittelalters zu gedenken. Die hohe Meinung des Mittelalters vom Kinde leuchtet auch in dem, allerdings verunglückten Kinderkreuzzuge durch. Die schwachen Kinder sollten in Einfalt und Unschuld erreichen, was den Kreuzfahrern mit Gewalt und Kunst nicht gelingen wollte. Die Eltern ließen die Kinder ziehen. Der Gutmüthigkeit jener stand die Verschmitztheit gottloser Menschen gegenüber, welche aus den unedelsten Beweggründen zu diesem Kinderkreuzzuge den Gedanken gaben, die Hand boten und die Kinder schließlich ins Verderben brachten.[2])

Aber zur Ehre der Kleinen wollen wir hier verzeichnen, daß sie Naumburg a. S. vor den unter Prokop anstürmenden Hussiten gerettet. Die Kinder, von ihrem Lehrer geführt, baten im Lager der Feinde um Rettung, die auch gewährt ward. Die Kinder trugen weiße Sterbegewänder, in der Rechten eine Citrone, in der Linken einen grünen Zweig; wiederholt waren sie in der Stadt feierlich gesegnet worden. Prokop ließ die kleinen Friedensvermittler sogar mit Kirschen erfreuen. Daher das Naumburger Kirschenfest.[3]) Ein auf das Ereigniß gedichtetes Lied hat folgende Strophe:

Als die Noth nun stieg zum Gipfel,
Faßt die Hoffnung man beim Zipfel,
Und ein Lehrer von der Schul
Sann auf Rettung und verful
Endlich auf die Kinder, u. s. w.[4])

Das Factum geschah am 28. Juli 1432. Ganz merkwürdig und noch nicht aufgeklärt gestaltete sich im Laufe des 15. Jahrhunderts der Zug der Kinder zum Wallfahren, wie er jenem Zeitabschnitte überhaupt eigen war. Wir wollen an die Kinderwallfahrten nach dem merkwürdigen St. Michelsberg am Meere in der Normandie erinnern

[1]) Vulpius, Curiositäten VII. 276.

[2]) Sybel's histor. Zeitschrift 1876, Heft 3.

[3]) Lausitzische Monatschrift. Görlitz 1797, S. 84; Rolfus-Pfister, Real-Encyklopädie: Schul- und Kinderfeste.

[4]) Ueber Land und Meer 1872.

(Mont S. Michel sur mer), wohin 1458 aus Hall in Schwaben 400 von einem Lehrer und Esel begleitete Kinder zogen, 400 Knaben von 8 Jahren aus nicht näher bezeichneter Gegend, 1117 Kinder durch Weißenburg ziehend, 100 aus Kreuznach, andere aus Regensburg.[1])

Ebenso allgemein als das Schulbischofsfest und häufig zusammenfallend mit demselben feierte die liebe Jugend ihr

Gregoriusfest,

welches in das Frühjahr fiel, auf St. Gregoriustag (12. März), oder auch ausnahmsweise auf einen benachbarten Tag.[2])

Die Schüler gingen unter Anführung der Lehrer paarweise in der Stadt umher und sangen ein altes Lied zu Ehren des hl. Gregorius, mehrfach unter Begleitung von Musik. Hierauf versammelten sie sich mit den Mädchen in der Schule und erhielten vom Stadtrathe einen kleinen Schmaus. So geschah es noch 1784 im Fürstenthum Fulda am 12. März, woselbst der Tag den Namen Curarum, vielleicht aus Choralium entstanden, trug. Auch in Jena fand es bis in dieselbe Zeit herab statt.[3])

In der Harzgegend, z. B. Wernigerode, wählten sie beim Gregoriusfest ihren Schulbischof und zwei Cleriker, denen beim Festzuge unter Begleitung der Lehrer eine Art Maskenzug folgte, indem die Schüler in der Weise ihrer späteren Berufsstellung, als Geistliche, Magister, Künstler und Handwerker gekleidet mitgingen.[4])

Die erfinderischen Köpfe der Knaben gaben auch hier wieder dem frohen Tage den Reiz der Abwechselung. Der Raum dieser Schrift gestattet nicht, alle die Verschiedenheiten aufzuführen, besonders erstreckte sich diese Variation auf das Gefolge, auf den Knabenzug.

So waren sie hier und da gekleidet als Engel, Apostel, Priester, Edelleute, Narren, Heiden. Dem Bischofe trugen sie zwei Maien, Zuckerbäume und Stangen mit Bretzeln und Bändern vor. Abends gab der Bischof oder vielmehr sein Herr Vater einen Schmaus, und das war sehr wichtig,[5]) denn in der Kindheit muß immer etwas für

[1]) Stälin, Wirt. Gesch. III. 748; Janssen, Gesch. des deutsch. Volkes I, 259 Note 1; Mone, Bad. Arch. S. 210. 243; Pfannenschmid, Germanische Erntefeste S. 444. 456.

[2]) In Vulpius, Curiositäten III. 517 findet sich eine mit Literaturangabe gut versehene Abhandlung über das Fest.

[3]) Journal von u. für Deutschland 1784. 1. 412.

[4]) Zeitschrift des Harz-Vereins 1868. I. 106.

[5]) Grimm, Kinder- und Hausmärchen 2. Bd.

das Süßmäulchen herauskommen. Wieder andere Verkleidungen stellten die Personen der zukünftigen Kanzler, Räthe, Rectoren, Schulmeister u. s. w. dar.

Als aber Trunkene, Tod, Teufel zur Darstellung kamen, trugen die jungen Herren selbst Schuld zur Abschaffung des Festes.

Es gab eigene Gregoriuslieder; sie bilden ganze Sammlungen, so besitzen wir noch aus später Zeit und aus nicht katholischer Gegend:

J. Petermann, christliche Gesänge auf das allenthalben bekannte Gregorius-Fest, lateinisch und deutsch. Dresden 1654.

Wetzel, vom Gregoriusfeste und Liedern als Vorrede zu Müller's Hymnologia sacra. Römhild 1733.

Einen Theil der Lieder in Musik zu setzen, hielt der große Tonkünstler Eccard, Schüler des Orlando Lasso, Kapellmeister in Königsberg, gestorben 1611 zu Berlin, nicht unter seiner Würde.

Der Liederdichter Ludwig Helmbold verfaßte ein solches Lied, welches 1596 in der Crepundia sacra erschien:

Höret, ihr Eltern, Christus spricht,
Den Kindern salt jhr wehren nicht
Sondern sie lassen zu jhm komn
Daß sie von jhm werdn aufgenamn.

Das Himelreich kein Ende nimt,
Darein uns Jhesus Christus bringt
Durch seine Lehr: dazu Er wil,
Daß man die Kinder senden sal.

Gehorchet jhm, bringet sie her,
Daß man van Jugend auff sie lehr
In der Kirchen und in der Schul,
Im Glauben Gott erkennen wol.[1])

Von Köln hören wir im Jahre 1524 aus dem „Gedenkbuch des Hermann Weinsberg," welches L. Ennen in der Zeitschrift für deutsche Kulturgeschichte I. 47 [2]) veröffentlicht hat, Folgendes:

„Anno 1524 auf St. Gregoriitag in den Fasten gingen die Schüler von St. Jakob und St. Georg rundum durch das Kirchspiel von Haus zu Haus, fragend, ob auch Kinder vorhanden wären, die man auf die Schule thun wollte, und als sie vor Weinberg (Hermanns elterliches Haus) kamen, bewilligten meine Eltern, daß sie mich mitnahmen. Also kam ich' dieses Jahr zuerst auf die Schule St. Georg; ich ging in mein siebentes Jahr . . . Auf dieser Schule

[1]) Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied IV. 686.

[2]) Hannover 1874.

habe ich zuerst angefangen still sitzen und schweigen zu lernen, auch das a b c zu lesen und zu schreiben, ebenso das pater noster, ave Maria, benedicite, gratias, Donat, Grammaticam Alexandri, evangelia et sequentias, poeniteas cito u. dgl., hab auch cantum choralem gelernt, mehr ex usu als ex arte."

Johann Butzbach, Zeitgenosse des Abts Trithemius und Prior zu Laach, gibt in seinem Wanderbüchlein an, daß auch er am Gregoriustag zur Schule gekommen sei. „Als ich ins sechste Jahr kam (1484), ließ die Muhme mich die Schule zu Miltenberg am Main besuchen . . . Fürs erste machte sie mir Freude an der Schule, indem sie mich mit Bretzeln beschenkte; es war nämlich gerade Fastenzeit und zwar das Fest des hl. Herrn Gregorius, an welchem Tag nach alter Sitte die Kinder zum ersten Male der Schule übergeben wurden. So that sie mir anfangs schön, nach jenem Worte des Horatius (Sat. I, 1, 25): „Den Knaben geben freundliche Lehrer erst Bretzel, damit sie willig lernen die Anfangsgründe des Wissens.[1])"

Bis in unsere Tage hinein haben sich Trümmer des Gregoriusfestes zu erhalten gewußt. Heute noch bringen zu Nieder-Heimbach, dem Grenzorte des Mainzer Erzstifts und Kurstaats unterhalb Bingen, die Schul-Erstlinge jedes so viele Bretzeln, als es Lebensjahre zählt, zur Schule und lassen dann Pfarrer und Lehrer „ziehen." Der Tag heißt Bretzelstag.[2])

Zu Eibingen im Rheingau verehren die die Schule verlassenden Kinder immer noch ihrem Herrn Pfarrer eine große Bretzel, auch findet in der Kirche Choralamt statt.

Gelehrte, welche über den Ursprung des Festes geschrieben, schwankten bezüglich des Umstandes, wie dasselbe mit dem Namen Gregor's in Verbindung stehe, und doch bietet das Leben dieses für die Geschichte des liturgischen Gesanges epochemachenden Papstes Anhaltspunkte zur Erklärung genug. War er es ja, welcher die zu seiner Zeit gebräuchlichen Kirchengesänge eigenhändig in ein Antiphonarium Centonem sammelte, die schon vorhandenen berichtigte und mit neuen vermehrte, sie nach dem Jahrescyclus ordnete und mit Tonzeichen versah. Zugleich stiftete er zu Rom eine Sänger-

[1]) Chronica, ed. Becker S. 4. 6. 7. Regensb. 1869.

[2]) Coblenzer Volksztg. 1880 vom 14. März. Nach demselben Blatt vom 19. Mai brachte in den 20er Jahren jedes Kind zu Münstermaifeld auf Gregorius zwei Bretzeln mit, wovon der Lehrer eine und das Kind eine erhielt, nachdem vorher der Lehrer mit dem Kinde gezogen hatte.

ſchule, von dem älteſten Biographen „Orphanotrophium“ genannt, welcher er zwei Häuſer mit reichen Einkünften und Lehrerbeſoldungen zuwies. Dem großen Papſte lag die Pflege des kirchlichen Geſanges ſo ſehr am Herzen, daß er ſich ſogar zuweilen mit dem Einüben der Singſchüler beſchäftigte, ſelbſt zur Zeit als ihn Podagra ans Bett feſſelte. Jahrhunderte lang zeigte man in Rom den Stab, womit er von ſeinem Sitze herab beim Unterrichte den Schülern drohte.[1]) Gregor I. ſtarb 604, März 12. Was Wunder, wenn die Kirche dieſen Papſt als Lehrer und Freund der Kinder empfahl! Da alle Stände im Mittelalter einen Patron (Schutzheiligen) verehrten, warum ſollte er den Kleinen in der Schule fehlen?

Wie wir gehört, fielen Schulbeginn und Gregoriustag zuſammen, unter Freude und Geſang begann die neue Periode im Kinderleben, die Lern- und Schulzeit. Die den Kindern bei dem Feſtaufzuge verabreichten Geſchenke bildeten an manchen Orten den Lebensunterhalt der Lehrer, was wohl für die lange Beibehaltung des Feſtes beſtimmend geweſen ſein mag.

Nicht minder bedeutſam als dieſe beiden in Art und Urſprung rein kirchlichen Feſte, Schulbiſchofs- und Gregoriusfeſt, erſcheinen die rein weltlichen, welche uns nunmehr beſchäftigen ſollen.

Virgatum-Gehen.

Das Mittelalter wußte nicht anders als: Schläge muß ſein! — Unſere Zeit mag ſich in Unterſuchungen über dieſe Rubrik ergehen. Fragen wir nur, was jeder Vater mit ſeinen Jungen thut, wenn alle friedlichen Mittel erſchöpft ſind?

Aus der Zeit der Wiegendrucke haben ſich mehrere Werklein gerettet, deren Holzſchnitte das Innere der Schulen des fünfzehnten Jahrhunderts wiedergeben. Gegenüber den Schülern ſehen wir da den Lehrer auf dem Pulte ſitzend, aber nicht ohne einen ſehr ſichtbaren Baculus.[2]) Noch luſtiger ſehen ſich die Schulſiegel an. Vor

[1]) Schubiger, Die Sängerſchule St. Gallens. Einſiedeln 1858, S. 1; Rolfus-Pfiſter, Real-Encyklopädie: Gregorius.

[2]) Janſſen, Geſch. des deutſchen Volkes I, 25. 63. Ueber den Urſprung des Ruthenfeſtes in Ravensburg, wobei die 6 oberſten Schüler als Fähndriche und desgl. Schülerinnen als Königinnen ernannt werden, weiß man nichts Beſtimmtes. Rolfus-Pfiſter, Real-Encyklopädie: Schul- und Kinderfeſte. Fechter, Geſch. des Schulweſens in Baſel bis 1589, S. 28: Schuldisciplin u. Schulfeſte.

dem Präceptor in langem Gewande kniet demüthig der schuldige Sünder, und in weitem Zuge schwingt jener die wuchtige Ruthe.

An vielen Orten fand jährlich im Sommer der sogenannte Ruthengang, das Virgatum-Gehen der Schuljugend statt. Unter Führung der Lehrenden zogen sie in den Wald, wo der nöthige Bedarf an Ruthen geschnitten ward. Lustig tummelten sich die Kleinen nach gethaner Arbeit im Grünen herum, führten allerlei Spiele auf, auch fehlte es nicht an Bewirthung seitens der Eltern und Lehrer. Bei den Kindern geht's einmal nicht ab ohne Essen und Trinken. Wer weiß, ob nicht von daher das Sprichwort rührt: er hat sich die Ruthe auf den eigenen Rücken gebunden. Unter Gesang und Scherz kehrten die Kinder Abends in die Stadt zurück, beladen mit ihrer eigenen Plage.[1]) So in der bayerischen Oberpfalz, der deutschen Schweiz, in Bayern und Schwaben.[2]) Ein bei dieser Gelegenheit gesungenes Kinderlied vermochte sich durch die der Erhaltung von Kindersachen niemals günstige Zeit zu retten.

Ihr Väter und ihr Mütterlein,
Nun sehend, wie wir gehn herein,
Mit Birkenholz beladen,
Welches uns wohl dienen kann
Zu Nutz und nit zu Schaden.
Euer Will' und Gottes Gebot
Uns dazu getrieben hot,
Daß wir jetzt unsre Ruthe
Ueber unserm eignen Leib
Tragen mit leichtem Muthe.

So sang man noch 1565 in der Pfalz. In Basel hatte sich der Ruthenzug noch nach der Reformation erhalten; erst 1770 wird dessen Abschaffung für die Mädchen daselbst beschlossen,[3]) in Regensburg 1554, wo er wieder auflebte und bis in unser Jahrhundert anhielt.[4])

Ein weitverbreiteter alter Reim lautet:

O du gute Birkenruth,
Du machst die bösen Kinder gut.

---

[1]) Janssen, a. a. O. S. 63.

[2]) Rochholz, Alemann. Kinderlied S. 529; Pfeiffer's Germania I. 147.

[3]) Fechter, Gesch. des Schulwesens in Basel bis 1589. I. 30; Maßmann, Freim. Jahrb. VI. Bd.

[4]) Kriegk, Deutsches Bürgerthum. Neue Folge S. 99.

Janſſen bemerkt in der Geſchichte des deutſchen Volkes I. 64 hierzu:

„Man ſieht, trotz des Schreckens, den Ruthe und Stock bei der Jugend verbreiten mochten, herrſchte doch andererſeits in den Schulen ein Geiſt harmloſer Luſtigkeit und ungetrübten Frohſinns. Aus dieſem Geiſte gingen die zahlreichen Schulfeſte hervor; die häufigen theatraliſchen Aufführungen, das Gregoriusfeſt oder Biſchofsſpiel, auf Faſtnacht, auf Andreä, am Nikolaustage oder zu Weihnachten, Feſte, die in ihrer Unmittelbarkeit und Friſche des Lebensgenuſſes wohlthuend berühren."

Dem dürfte noch der Gedanke beizufügen ſein, wie dem Trotze und Ingrimm, welchen die beſchämende Strafe in manchen Kinderherzen hervorzurufen geeignet iſt, gerade dieſer Spektakel das Gleichgewicht hält. Denn Freude und Luſt, Eſſen und Trinken ſiegen ob beim Kinde.[1])

Unter Abt Thieto von St. Gallen 933—940 nahm ein Kloſterſchüler, dem die Schulaufſeher befahlen, Ruthen zu ſeiner Beſtrafung auf dem Speicher zu holen, unterwegs Feuer vom Ofen mit und zündete damit Schule und Stift an; dieſe gingen in Flammen auf. Das vermag Trotz und Rachſucht in Folge von verletzender unpädagogiſcher Strafe!

Das Mittelalter muß denn doch eine böſe finſtere Zeit geweſen ſein, muthete es ſogar den armen Buben zu, den Winter todtzuſchlagen, damit Frühling und Sommer zu Herrſchaft gelange. Das nannten ſie nach damaligem Feld- und Mordgeſchrei

Stab nus, ſtab aus!

Hat der Winter die hüpfende Jugend monatelang zur unfreiwilligen Gefangenſchaft verurtheilt und in die Stuben feſtgebannt, dann zappelt's an den Kleinen, vor dem Unterricht und nach demſelben, auf dem Wege zur Schule und Kirche und wieder zurück, ſobald der erſte Sonnenſtrahl die Welt erfreut. Wie ein Käfig mit Vögeln, die ſich an der Sonne luſtiren, ſind ſie geworden.

Ehedem wagte es das kleine Volk, dieſen böſen Winter förmlich todtzuſchlagen, damit das Wiederkommen ſeiner und ſeines ſtrengen Regiments ihm ſicher vergehe. Die Kinder thaten's überall in Deutſchland, noch bis in unſere Zeit wußten ſich einige, von den Meiſten

[1]) Rochholz, Die Ruthe küſſen, zur Geſch. der Volkspädagogik in deſſen alem. Kinderlied S. 513, und Pfeiffer's Germania I. 134.

[2]) Stab aus von ausſtäuben, im Dialekt: ausſtaben, heißt tüchtig reinigen, ſäubern. Jetzt noch ſagt man am Mittelrhein im Unwillen: geh' oder ich ſtab' dich!

unverstandene Reste jenes Kinderfestes zu erhalten. Die Einen führten ihren Spektakel auf Sonntag Oculi, die Anderen auf Lätare, immer aber früh in der Jahreszeit aus.

Zu Oppenheim zwischen Mainz und Worms geschah das Spiel also. Schon am Vormittag liefen die Knaben mit kleinen weißen Stäben herum, auf deren jedem eine mit Bändern verzierte Fastenbretzel befestigt war. Sie sangen dabei:

Stab aus, stab aus,
Schlagt dem Winter die Augen aus!

Nachmittags zogen sie, die Stäbe in der Hand, einen hölzernen Degen an der Seite, vor einer großen Menge Zuschauer auf den Markt, wo des Festes Hauptpersonen, Sommer und Winter, einen öffentlichen Zweikampf begannen. Die Heldenrollen übernahmen zwei erwachsene Burschen, der eine von Kopf bis zu Fuß in Stroh, der andere in Epheu gekleidet. Nach dem Gefechte mit Stäben kommt der Ringkampf. Endlich muß sich der Winter überwinden und sein Strohkleid im Triumph zerreißen lassen. Hierauf begibt sich die ganze Schaar unter Anführung des Sommers mit der hohen Epheumütze vor die Wohnung des Bürgermeisters, wo ein jeder der Säbelträger einen Semmel empfängt. So geschah es noch 1784.[1]) In den 70er Jahren sah ich selbst in Worms auf Lätare Kinder mit Stäben, woran Bretzeln und Verzierungen hingen, freudig durch die Stadt gehen. Sicher geht das Fest in die katholische Zeit zurück.[2])

In Speyer trieben sie auf Sonntag Oculi, welcher dem Sonntage Lätare vorhergeht, den Winter aus; so noch 1775 unter Betheiligung von Jung und Alt, wie ein Augenzeuge berichtet.[3])

Wir finden das Todaustreiben bei den Slaven, in Schlesien, in Hof, in Bayreuth, wir können sagen überall, schon die Römer feierten dieses Frühlingsfest.[4])

Zur Seite der überall gebräuchlichen Kinderfeste, wie die vorstehenden waren, treffen wir verschiedene Kinderlustbarkeiten von mehr localer Natur. Der bunte Wechsel bietet gleichfalls Interesse.

---

[1]) Journal von u. für Deutschland 1784 S. 282, vgl. S. 47. 412.

[2]) In Frankfurt a. M. erschien 1773: Historische Erläuterung der alten Gewohnheit auf Lätare todte Bilder herumzutragen. — Ein Exemplar besitzt die dortige Stadtbibliothek; Kriegk, Deutsches Bürgerthum S. 451.

[3]) Deutsches Museum. Leipzig 1778. Bd. 2. S. 362 unter Mittheilung des Liedes: Tra, ri, ro — der Sommer, der ist do u. s. w.

[4]) Lausitzische Monatsschrift. Görlitz 1795. 2. Theil S. 346.

Zu Mainz hielt die Jugend im vierzehnten Jahrhundert den

Floramontag,

von welchem Bodmann in den rheingauischen Alterthümern S. 673 [1]) zu berichten weiß: „Der verschworene Mantag, der sonst auch der verlorene, ingleichen der Floramantag hieß, war der Mantag nach dem heiligen Dreikönigsfeste, welcher im Mittelalter bei uns am Rheinstrame in den Städten sowohl als auf dem Lande überaus fröhlich begangen ward. Es war dies der Tag, wa die Jugend zu Mainz das bekannte Königsspiel hielt, welches, weil sich im Jahre 1381 auch die Eltern darein mischten und dadurch ein gräuliches Blutvergießen anrichteten, vam Rathe verboten ward. Nach dem alten Landbrauche erhielten an diesem Tage der Schultheis und die Schäffen von der Gemeinde Scheppel, das ist Blumensträuße, wofür sie dem Boten eine kleine Verehrung, die Gans genannt, verabreichen mußten."

Lehrerfangen.

In St. Gallen, wo der Unterricht in dem großen Pensianate mit Internen und Externen schon frühzeitig so sehr blühte, mag's den Jungen gefallen haben, besanders am Unschuldigen-Kinder-Tage, denn da stand ihnen das Recht zu, jeden, welcher die Schule betrat, gefangen zu nehmen.

Als nun Bischaf Salama, welcher in den Jahren 891—920 auf dem Hirtenstuhle zu Canstanz saß und gerne St. Gallen besuchte, das letzte Mal die Weihnachtstage daselbst zubrachte, besuchte er am 28. December die Schule. Auch ihm gegenüber machten die Studenten ihr Recht geltend; sie umgaben den Bischof als Gefangenen, behandelten ihn jedach dabei nicht als Abt, sandern als Bischaf, und setzten ihn auf den Stuhl ihres Lehrers. Darauf sagte Salama: Wenn ihr mich als Lehrer behandelt, sa habe ich auch dessen Gewalt, macht euch jetzt einmal zu der Ruthenstrafe zurecht. Sie thaten es hurtig, baten aber um die Erlaubniß, sich van der Ruthenstrafe loskaufen zu dürfen, wie es die Lehrer ihnen gestattet hatten. Salama gab das zu. Da fingen die Kleinen an, aus dem Stegreif lateinische Sätzchen herzusagen; die Größeren sprachen Reimverse, die Größten richtiggemessene Gedichte; Viele aber hielten in derselben Sprache ganze Reden an den

[1]) Bodmann verweist auf Alkemade, Displegtigheden, D. I, Bl. 163; Ol. Vredius, Hist. Flandr. II, 347, nieuwe bydrag. tot opbow der vaderl. ledderk. I. St. 4, Bl. 498; Haltaus, Calend. p. 41.

Biſchof. Dieſer, höchlich erfreut über die Fortſchritte im Lernen, ſchloß ſie freudig und dankbar in ſeine Arme und verordnete, daß ſie an den von Kaiſer Konrad I. gewährten Spieltagen Fleiſchſpeiſen bekommen ſollten und jedem aus der Küche des Abts drei Speiſen nebſt Trank verabreicht würden.[1])

Faſtnachtſpiel.

Zu Straßburg ſangen die Schulknaben und Mädchen ein Wechſellied, und zwar in den Faſtnachtstagen. Sie zogen dabei vor die Wohnungen ihrer Lehrer geiſtlichen Standes, welche ſie zum Lohne mit Verabreichung von Lebkuchen, mellitae crapellae, und mit Honigtorten, honizatae tortellae, erfreuten. Es hat ſich noch ein im Jahre 1393 aufgeſchriebenes Lied erhalten.

Cantilena carnisprivii, anno 1395 Argentorati.[2])

Pueri: Venite studentes!
adite cancutes
puellae: vicinae domui:
pueri: clerum reverentes
munera petentes
puellae: simus, ut monui.
pueri: hîc stat praepositus
mire coelificus
puellae: cunctis veneratus:
pueri: adest scolaribus
mite munificus
puellae: clero benegratus.

Pueri: quam digne petenda
nobis reverenda
puellae: hujus clementia
pueri: perstat et tollenda
verum excolenda
puellae: sis providentia.
pueri: date nobis, date
large nobis late
puellae: honizatae tortellae!
pueri: dantibus sic grate
grates sint relatae,
puellae: mellitae crapellae.[3])

[1]) von Arx, Geſch. des Cantons St. Gallen. I. 124; Rochholz, Alemanniſches Kinderlied S. 501.

[2]) In wörtlicher Ueberſetzung:

Geſang der Faſtnacht im Jahr 1395 zu Straßburg.

Knaben: Kommet, Studenten!
Nahet Euch, Sänger
Mädchen: dem Nachbar-Haus.
Knaben: Die Geiſtlichkeit ehrend,
Geſchenke begehrend
Mädchen: ſeien wir, wie ich gemahnt.
Knaben: Hier ſteht der Probſt
wunderbar himmliſch ſchön,
Mädchen: von Allen verehret,
Knaben: ſtehet den Schülern bei,
milde, freigebig.
Mädchen: der Geiſtlichkeit wohl genehm.

Knaben: Wie würdig anzuflehen,
für uns zu verehren
Mädchen: ſtehet deſſen Milde;
Knaben: und hoch zu erheben,
wahrhaft zu preiſen
Mädchen: ſeieſt du, Vorſehung.
Knaben: Gebet uns, gebet
reichlich uns und viel
Mädchen: Torten mit Honig!
Knaben: Den gütig ſo Gebenden
Dank ſei erſtattet!
Mädchen: Krapeln mit Honig!

[3]) Aus einer Straßb. Handſchrift in Mone, Schauſpiele II. 372.

Wenn die liebe Jugend fröhlich thut und mit ihren Lehrern gut steht, warum soll sie ihnen nicht in Fröhlichkeit Leb- und Honigkuchen ablocken?

Salvesinger.

Im fünfzehnten Jahrhundert kommen verschiedene Andachten vor, welche wir aus den dafür gemachten Stiftungen kennen, so die Tenebrae-Andachten, die Salve-Andachten. Wie jetzt noch an vielen Orten auf dem Lande Abends am Samstag zur Ehre der Muttergottes eine kurze in Gebet und Gesang abwechselnde Andacht mit der Antiphon Salve regina, mater misericordiae, stattfindet, so im Ausgange des Mittelalters.

In der Gegend am Harz lag den Kindern in der Fastenzeit das

Salvesingen

ob, womit eine Stiftung von Salvesemmeln in Verbindung stand. Die Anfänge hiervon werden sogar auf den Kinderfreund, Bischof Burchard II. von Halberstadt, gestorben 1088, zurückgeführt. Herrschaftliche Amtsrechnungen vom Jahre 1508 gedenken der Ausgaben für Salvesingen.[1])

In Boppard gab es Salvesinger an der Lateinschule der Franziskaner; sie trugen eigene Mäntel von besonderer Farbe. Die Bopparder Jugend mußte zudem beim jährlichen Grenz-Begängniß (Gang um die Grenze des städtischen Weichbilds) zugegen sein; bei jedem Grenzsteine bekamen sie eine Ohrfeige und einen Weck. So behielten die Jungen am besten im Gedächtnisse, wieviel Steine und an welchen Orten sie standen.

Kinderkönigin zu Ruffach.

Wir kennen den mit dem Schulbischof und Gregorinsfest zusammenhängenden Gebrauch der Kinder zu Ruffach und Elsaßzabern, eine Königin zu wählen, aus dem Verbote vom Jahre 1386 im dortigen Archive:

„Item die Kunigin, so die Kinder jahrlichs uff Pfingsten und zu andern Ziten uff den Gassen habend sitzen, die Lüt umb Geld anlaufende und darnach die Frauen mit Zehrung (zu einem Essen) zusammen kummen, soll hinfür bei der Pene (Strafe) von 5 Sch. D. nit me gebrucht (gebraucht) werden.“[2])

[1]) Zeitschrift des Harz-Vereins I. 103.

[2]) Mone in der Zeitschr. f. Gesch. des Oberrheins XX. 78.

Der Pfingsttag als Freudentag für Jung und Alt spielte im Mittelalter eine große Rolle, das ergibt sich aus den Pfingstweiden, Weideplätze, wo auf Pfingsten das Volk seine Feste feierte. So findet sich die Pfingstweide zu Frankfurt a. M. 1300, die zu Nieder-Ingelheim 1388 und die zu Nieder-Schopfheim 1487 erwähnt. Damit verband sich für die Jugend der

Pfingstlümmel.

Die Weidebuben nämlich wählten einen unter sich und kleideten ihn mit Reisig und Schilf. Dieser, Pfingstlümmel genannt, ritt auf Pfingsten von der Weide ins Dorf, natürlich zum Gaudium aller Zuschauer. [1])

Wie arm ist unsere Zeit an Volksfreuden, Gebräuchen und Sitten geworden. Warum soll das Volk nicht eine unbefangene Freude haben? Statt den Mißbrauch zu beseitigen, hat man den Brauch selbst mit verdorben, wie das so oft geschieht. Man kann Volkssitten abschaffen, aber nicht machen. Alle, welchen Verständniß für das Volk und seine Art innewohnt, beklagen den Verlust der Volks- und Kinderfeste, ohne sich durch den Hinweis auf Mißbrauch irremachen zu lassen. Wie wahr spricht in dieser Hinsicht Jean Paul vom katholischen Mittelalter: [2])

„Dieses (einen Spaß verstehen und verzeihen) vermag die katholische Kirche leichter als unsere. Gerade in die andächtigsten Zeiten fielen die Narren- und Eselsfeste, die Mysterienspiele und die Spaßpredigten am ersten Ostertage, blos weil das Ehrwürdige noch seinen weitesten Abstand von diesen Travestirungen behauptete, wie der Xenophontische Sokrates vom Aristophanischen. Späterhin verträgt die Zweideutigkeit des Ernstes nicht mehr die Annäherung des Scherzes, sowie nur Verwandte und Freunde nicht aber Feinde einander vor den komischen Hohlspiegel führen dürfen."

Mit dem gesammten Volke leidet natürlich auch die arme Kinderwelt. Im Anschluß an die Abschaffung des Gregoriusfestes klagt im Jahre 1813 der nicht genannte Verfasser der oben angezogenen Abhandlung über das Gregoriusfest in den Curiositäten III. 521:

„Bei allen Nationen haben die Kinder Feste gehabt und bei vielen haben sie noch welche. Es dienten und dienen solche Feierlichkeiten

[1]) Mone a. a. O.

[2]) Hortig, Kirchengesch. S. 311 der 1. Abth. des 2. Bandes.

nicht selten dazu, die Kinder aufmerksam auf sich selbst, beherzt, freimüthig, geschickt und klug zu machen. Und soll denn die Jugend gar keinen erfreulichen, allgemeinen Spaß haben? Wollen wir lieber die Kinder der Etikette und dem Nachdenken sogleich in der früheſten Jugend übergeben? Sollen sie gleich so geregelt und nachdenkend vor uns stehen, wie wir vor uns selbst und vor unsern Bekannten?

„Mit den Zeiten fortschreitend, konnte dieſes Schulfest neue Anordnungen und Verbesserungen erhalten und der erfreuten Jugend ihr Spaß gelaſſen werden. Die Alten und Lehrer brauchten sich in die Züge der muntern Jugend gar nicht einzumiſchen und konnten ihr ihnen zugedachtes Gratial dennoch erhalten. Die Jugend der Griechen und Römer hätte das nicht zu befürchten gehabt, denn die Eltern, Verwandten und Lehrer erfreuten sich selbst über das Vergnügen der Kinder, die mit so Wenigem vorlieb nahmen, und (wenn sie nicht verzogen werden), so ganz ohne Anforderungen sind, daß eine jede gern gegebene Kleinigkeit ihnen Freude und Vergnügen gewährt.

„Genug, man hat den Kindern ein jährliches Vergnügen genommen, welches recht fein hätte modificirt werden können. Der Jugend ist durch ehrsüchtige Rectoren ein Freudenfeſt geraubt worden, bei welchem ihre orbiliſche Potenz sich nicht imponirend genug zeigen konnte. Einen sogenannten Biſchof, Bänder, Blumen, Bäume, Backwerk, frohe Lieder ꝛc. nahm man der Freude fröhlicher Schulkinder, und welchen Erſatz haben sie dafür erhalten? Einen Thee in einer steifen Penſion. Ein Erdbeerſuchen in einer hochnothpeinlichen Erziehungsanſtalt. Ein frivoles Theateralmanachs-Schauſpiel zum Einſtudiren und zur Aufführung vor altklugen Spektatoren. Franzöſiſche Vokabeln, bleiche Geſichter, Schlaffheit, das pädagogiſche Elend in allen Ecken, und eine Freiheit, die sie zu Sklaven all ihrer eigenen Beſchränktheit und der ihrer Lehrer noch dazu macht. Ite, cives, lacrymando celebrate exequias!“

Druck von Mahlau & Waldſchmidt. Frankfurt a. M.

Thomas von Aquin und die europäische Civilisation.

Von

Franz Hettinger.

I. Aechte Bildung; ihre wesentlichen Elemente.

Die Ueberschrift dieser Blätter — Thomas v. Aquin und die europäische Civilisation — dürfte Manchem unserer Leser befremdend erscheinen. Thomas v. Aquin, der in der Einsamkeit seiner armen Zelle die Bücher des Aristoteles zu deuten versucht, der Mönch im Dominicanergewande, der in dem entarteten, reizlosen, zum Theil barbarischen Latein des dreizehnten Jahrhunderts und in einer, wie es scheint, trocknen, einseitig subtilen Dialectik seine Gedanken darlegt, oder im ekstatischen Entzücken in völliger Weltvergessenheit vor dem Allerheiligsten kniet, was hat dieser mit unserer Civilisation gemein? Oder sollte der Titel unserer Schrift nicht viel eher den Gegensatz bezeichnen zwischen ihm und der modernen Civilisation, und nachweisen, daß und warum wir mit vollem Recht seine und der Scholastik Fesseln gebrochen haben?

Nicht doch; nicht einen Gegensatz bilden sie, sie stehen vielmehr in lebendigstem, ursächlichem Zusammenhang. Thomas v. Aquin ist einer der hervorragendsten Träger der europäischen Civilisation, diese selbst weist gerade in dem Edelsten und Besten von Allem, was sie hat, auf ihn hin, von dem wie kaum von einem Zweiten ein mächtiger Anstoß ausgegangen und in dem sie einen so herrlichen Aufschwung genommen hat. Er steht, wie Erdmann sagt, mit seinem Lehrer Albertus dem Großen wie ein zweiter Gottfried v. Bouillon an der Spitze des geistigen Kreuzzuges, der das Land der Wissenschaft uns erobert hat. Er hat die Münze geprägt, der wir uns in unserem geistigen Verkehr bedienen; die philosophischen Kunstausdrücke, wie sie Kant gebraucht, wie wir sie zur Stunde noch haben, stammen größtentheils von Thomas und Albertus. Und warum dies Alles?

Das läßt ſich mit wenigen Worten ſagen. Thomas v. Aquin war ein Heiliger, und ſeine Wiſſenſchaft war eine heilige; darum iſt er, wie Wenige mehr, Vater der europäiſchen Bildung geworden.

Das ſcheint gar Manchem nun eine unverſtändige Rede. Ein Heiliger! ja, dies Wort haben wir oft vernommen, da wir Kinder waren; daß wir ſelbſt uns heiligen ſollen, daß unſere Heiligung Gottes Wille iſt, das waren die erſten Mahnungen, die dem Kinde geworden. Und in lebendigen Geſtalten traten in unſerer Kindheit und Jugend die Ideale der Heiligkeit vor unſere Seele hin; die Reinheit in einem Aloiſius von Gonzaga, die Gottesliebe in dem ſeraphiſchen Franciscus, die Nächſtenliebe in einem hl. Vincentius von Paulo. Immer hatten dieſe Bilder der Geſchichte einen tiefen Eindruck in uns hinterlaſſen, ſei es, daß die Mutter aus einer vergilbten Legende über ihr Leben dem Kinde vorgeleſen, oder, daß wir in reiferen Jahren durch die Darſtellungen der Geſchichtſchreiber mit ihnen bekannt wurden.

Das Alles kann man als Anregungsmittel für Phantaſie und Gemüth des jugendlichen Alters gelten laſſen und darum ihm auch eine gewiſſe Berechtigung in der Erziehung zuſchreiben. Aber wie weit iſt es doch noch von da bis zur eigentlichen Bildung, wie ſollen hiermit die Keime und Hebel der Civiliſation einer ganzen Welt gegeben ſein? In der That, als wir eintraten in die Schulen der Wiſſenſchaft, da ſchlug ein anderes Wort an unſere Ohren; Bildung hieß es, allſeitige Entwicklung und Ausbildung unſerer geiſtigen Fähigkeiten. Andere Bilder tauchten jetzt vor unſerem Geiſte auf; es waren die Träger der Cultur, die großen Männer in Wiſſenſchaft, Poeſie, Kunſt. Wie ſchlägt bei ſolchen Worten nicht das Herz des Jünglings; da iſt keiner, in deſſen Bruſt nicht das Verlangen mächtig wird, mit vollen, tiefen Zügen aus den Quellen zu trinken, aus denen Wiſſenſchaft und Bildung fließt.

Mußten da nicht die Geſtalten der Heiligen vielfach in den Hintergrund treten und in Vergeſſenheit gerathen, wie ſo manches Andere, was das Gemüth des Kindes beſchäftigt, worauf aber der reifere Mann halb lächelnd, halb bedauernd zurückblickt? Heiligung ruft die Kirche, Bildung fordert die Welt; und ſieht nicht ſo mancher Gebildete mit Geringſchätzung herab auf den Sohn der Kirche, der ihr Gehör ſchenkt, und in Gebet und Sacrament durch Demuth und Selbſtverläugnung ſich zu heiligen beſtrebt iſt? Und wieder: Hält nicht ſo mancher Fromme die Gaben und Schätze der Bildung für

gering, für weniger nothwendig, ja ſelbſt für ſchädlich, weil er in ihnen nur die Früchte des Weltgeiſtes, das Werk eines der heiligen Gottesliebe fremden Strebens, eine Nahrung des Hochmuthes und Verſuchung zu eitler Selbſtgefälligkeit, wenn nicht zu noch viel Gefährlicherem und Verhängnißvollerem erblickt?

So iſt es vielfach in der Meinung und Anſchauungsweiſe der Menſchen, aber ſo ſollte es nicht ſein, und ſo iſt es auch nicht in Wirklichkeit und an ſich. Aller Gegenſatz zwiſchen Heiligkeit und Bildung, Glaube und Wiſſenſchaft, Autorität und Freiheit, Tradition und Fortſchritt iſt nur Schein und beruht nur auf Schein; wo beide nach ihrer wahren Idee aufgefaßt werden, da löſt dieſer ſcheinbare Zwieſpalt ſich auf zu einer großen, erhabenen, rein geſtimmten Harmonie. Der Fromme, der nach wahrer Frömmigkeit ſtrebt, wird gerade durch dieſe zur Bildung hingewieſen und empfängt alle Elemente ächter Bildung; und der Bildungsdurſtige, der nach ächter Bildung ſtrebt, ſobald er in die Tiefe geht, findet da Gott und ſich ſelbſt in Gott.

Gerade das iſt es, was ſchon die äußere Erſcheinung des hl. Thomas uns ſagt. Viel verbreitet und bekannt iſt eine bildliche Darſtellung desſelben, wie er, von ſeinen Büchern umgeben, im Gebete verſunken vor dem Gekreuzigten knieet: Du haſt gut von mir geſchrieben, Thomas, »Bene de me scripsisti, Thoma,« ruft der Mund des Herrn ihm zu, welchen Lohn verlangſt du von mir? »quam a me petis mercedem?« Keinen anderen, Herr, als Dich, »Nullam aliam, Domine, nisi Te!« antwortete der Heilige. Gott ſelbſt gibt ſeiner Wiſſenſchaft das Zeugniß, Gott allein nur will der Mann ächter Wiſſenſchaft zum Lohne. So geht die ächte Wiſſenſchaft von Gott aus, führt wahre Bildung zu Gott hin, um im Lichte ſeiner ewigen Wahrheit Alles zu erkennen, und in die wandelloſe Tiefe der Ewigkeit die Fundamente einzuſenken, auf denen der Bau der menſchlichen Geſittung ruht.

So ſoll es ſein, und es kann nicht anders ſein, wenn die Wiſſenſchaft zu wahrer Bildung, Bildung und Wiſſenſchaft zu ächter Civiliſation führen ſoll, welche die Völker tief, allſeitig, bleibend erhebt und beglückt, die aus einer geſunden Wurzel herausgewachſen iſt und nicht in einem erlogenen Scheine glänzt, der die innere Leerheit nur verhüllt und uns in unſerem Tiefſten arm und leer läßt. Wiſſen iſt Bildung, ruft man uns zu. Wohl iſt Bildung nicht möglich ohne ein beſtimmtes Maß von Wiſſen, aber Wiſſen allein iſt noch

lange nicht Bildung. Selbst der Dichter[1]) läßt darum seinen Helden eingeweiht werden in alle Geheimnisse der Wissenschaft — und nachdem dies geschehen, ist er zerrissener, unglücklicher als je zuvor. Wäre dies, dann wäre der Teufel, diese freiwillige Mißgestalt der Creatur Gottes, der gebildetste — und wieviele Teufel giebt es nicht in Menschengestalt, ausgestattet mit reichem Wissen, aber mißbraucht von ihnen zu ihrem und der Welt Verderben. In der That fast scheint es, als hätte der Reichthum des Naturwissens, auf das unser Jahrhundert so stolz ist, uns innerlich ärmer gemacht; das Auge, nur zu Boden gerichtet, hat die Zielpunkte verloren. Diese Wissenschaft hat darum vielfach ihren Eingang und ihren Ausgang vergessen und ruft wie verzweifelnd durch den Mund eines ihrer Heroen: „Das ganze Leben ist der größte Unsinn, und wenn man achtzig Jahre strebt und forscht, so muß man sich doch endlich gestehen, daß man nichts erstrebt und nichts erforscht hat. Wüßten wir doch wenigstens, warum wir auf dieser Welt sind. Aber Alles ist und bleibt dem Denker räthselhaft, und das größte Glück ist noch das als Flachkopf geboren zu sein.“[2]) So steht denn, trotz alles Wissens, unsere Zeit vor einer Reihe von Fragen; die Reformation hatte die Kirche in Frage gestellt, das philosophische Jahrhundert hat Christus in Frage gestellt, unsere Zeit hat Alles in Frage gestellt — Gott und Seele, Freiheit und Tugend, Staat und Gesellschaft; und die in raschem Schritte zunehmende Zügellosigkeit, Rohheit und Entsittlichung im Volke, trotz dem reicheren Maße von Wissen, das ihm geboten wird, das ist ein Symptom so beunruhigender Art, daß selbst die bisher Gleichgültigen erschrecken und auf Heilung dieser Uebel sinnen, und auch Jene, die im Bewußtsein der modernen Errungenschaften sich selbst bewundert haben, weil „wir es doch so herrlich weit gebracht,“ nicht mehr leugnen können, daß wir neue Wege einschlagen müssen.

Wissen allein ist nicht im Stande, uns Rettung, Erhebung, ächte Bildung zu bringen. Auch Griechen und Römer waren wohl erfahren in aller Wissenschaft; in den Künsten des Lebens sind sie nicht blos uns gleich, sie stehen vielmehr hoch über uns als unsere Meister und unübertroffene Vorbilder. Aber dennoch sind sie untergegangen; an dem Tage, da das Wissen sich gelöst hatte von dem Gewissen, war ihr Fall entschieden. Das Gewissen, das sittliche Princip, in dem der Mensch steht, das Ziel das ihm vorschwebt, die

[1]) Göthe im Faust.

[2]) A. v. Humboldt in seinen Memoiren.

ſittliche Kraft, durch welche er fähig wird, dasſelbe nach allen ſeinen Richtungen und Conſequenzen durchzuführen, das iſt es, was den Menſchen, die Geſellſchaft und die Nationen erſt wahrhaft bildet. Das Gewiſſen aber empfängt ſeine Form und Norm, Inhalt und Motiv von Gott, vom Glauben, von der Religion. Das ſittliche Leben iſt nur die Erſcheinung und Bethätigung des religiöſen Gedankens; in Gott allein findet es ſeine volle Wahrheit und ſeinen ganzen Werth.

So führt uns denn die Frage nach Bildung zur Religion hin. Und ſo ſind wahrhaft gebildete Völker immer auch religiöſe Völker; majores nostri religiosissimi mortales (unſere Vorfahren waren die frömmſten Sterblichen) ſpricht Salluſtius von den Römern. Bildung iſt Heiligung; ſie breitet die ganze Schöpfung aus vor unſerm Blicke, wie ein aufgeſchlagenes Buch, in dem wir die Herrlichkeiten Gottes leſen, ſeine Größe, Güte und ewige Schönheit. Nicht um uns zu verlieren in der Mannigfaltigkeit ihrer Erſcheinungen, und ſo ihren Urſprung zu vergeſſen und ihr Ziel, betrachten wir die Welt in den verſchiedenen Gebieten und Zweigen der Wiſſenſchaft, ſondern daß dieſe uns Stufen baue, auf denen wir zu Gott aufſteigen. Und dem Blick des Geiſtesauges, das nach oben ſich hebt, folgt das Verlangen der Seele, die hindurchgeht durch die mannigfachen Güter des Lebens, nicht um ſich bei ihnen niederzulaſſen und die Heimath zu vergeſſen, ſondern um aus dem geſchaffenen Gute eine Ahnung zu gewinnen, wie unausſprechlich groß die Wonne ſein wird, wenn wir das ungeſchaffene Gut, Gott ſelbſt dereinſt beſitzen.

Ja, in dieſer Harmonie zwiſchen Wiſſen und Wollen, in dieſem Ebenmaße aller Kräfte der Seele, welche die Herrlichkeit des Ewigen erkannt, und was ſie erkannt, in Liebe begehrt, und in dieſer ihrer Liebe ihre Beſeligung gewinnt — darin beſteht die ächte Bildung. Sie ſchließt dem Geiſte ein Reich von Ideen auf, ſie verleiht dem Gemüthe Innigkeit und Wärme, ſie giebt dem Willen mächtige Impulſe, ſie ſtellt deswegen den Einzelnen wie die Geſellſchaft auf einen erhabenen idealen Standpunkt. Und dieſer Idealismus iſt nicht das Gebilde von Phantaſie und Gefühl, das vergeht und nur die Enttäuſchung und innerſte Verbitterung zurückläßt; er ſteht ſicher wie ein unbewegter Fels, denn er iſt gebaut auf den feſten Grund der religiöſen Thatſachen, des chriſtlichen Realismus.

So fallen denn die Bedenken, welche von vornherein der moderne Geiſt gegen unſere Aufſtellung erheben könnte. Alle ächte Cultur iſt chriſtlich, und das Chriſtenthum ſchließt in ſich den fruchtbaren Keim

aller wahren Cultur, ein Gedanke, den schon die Väter in ihrer Anschauungsweise ausgesprochen, wenn sie sagten, „es schien, als seien entweder alle Philosophen Christen geworden, oder alle Christen seien Philosophen."

II. Thomas v. Aquin und seine Zeit.

Thomas, i. J. 1227 auf dem Stammschloß seiner Väter zu Rocca sicca bei Aquino, nicht weit von Monte Casino geboren, stammte aus dem longobardischen Geschlechte der Grafen v. Aquino; in seinen Adern rollte das Blut der edelsten Geschlechter Deutschlands und Italiens; er war ein Großneffe Kaiser Friedrichs I., Neffe Heinrichs VI. und Vetter Friedrichs II.; Papst Honorius III. war sein Taufpathe. Diese Abstammung des Heiligen scheint den Charakter seiner wissenschaftlichen Thätigkeit zu erklären, den Tiefsinn der deutschen Natur, der in wunderbarer Weise mit dem Formensinn und der Klarheit des romanischen Geistes sich paart.

Bei den Mönchen von Monte Casino, sowie an der Universität zu Neapel empfing der Heilige seine erste Bildung; im siebzehnten Lebensjahre (1243) trat er in den damals mächtig aufblühenden Orden des hl. Dominicus, dessen segensvolles Wirken — „dem Gießbach gleich, der tiefem Spalt entquillet" — der Dichter der Göttlichen Komödie in unsterblicher Rede geschildert hat.[1]) Trotz des Widerspruchs seiner Verwandten, die ihn durch Gewalt und böse List von seinem Vorhaben abbringen wollten, bleibt er standhaft; er entflieht nächtlicherweile, indem er sich in einem Korbe vom Fenster der Burg herabläßt, in die man ihn eingeschlossen hatte, und legte bald darauf zu Neapel die feierliche Ordensprofession ab. Zu Cöln unter dem großen Albertus begann der schweigsame und bescheidene Schüler seine theologischen Studien. Seine Mitschüler nannten ihn darum den stummen Ochsen aus Sicilien;[2]) doch sein Meister Albertus hatte ihn erkannt. „Dieser sicilianische Ochse," erklärte er, „werde noch die ganze Welt mit seinem Gebrülle erfüllen." Mit dreiundzwanzig Jahren besteigt er den Lehrstuhl zuerst zu Cöln, dann zu Paris, Bologna, Pisa, Neapel. Seine Lehr- und schriftstellerische Thätigkeit (in siebzehn Foliobänden) verbreitet sich über das Gesammtgebiet der Philosophie, der Theologie und die hl. Schrift; der Aufgabe seines Ordens

[1]) Paradis. XII. 36.

[2]) Im Mittelalter zugleich Süditalien bezeichnend.

gemäß wirkte er zugleich überall als beredter Prediger. Im December 1273 legte er die Feder nieder, mit der er ſein Hauptwerk, die theologiſche Summa bis zur 90. Quäſtion des dritten Theiles dargeſtellt hatte, um ganz ſich der Vorbereitung auf ſeinen Tod zu widmen. Trotz ſeiner Schwäche begab er ſich Ende Januar 1274 zu Fuß, dem Wunſche des Papſtes Gregor's X. entſprechend, auf den Weg nach Lyon, wohin ein allgemeines Concil berufen worden war. Aber er war kaum bis Foſſanuova, einer Ciſtercienſerabtei unweit Terracina, zwei Tagereiſen von Neapel gekommen, als das Fieber ihn auf das Krankenbett warf. Hier erklärte er den ihn darum bittenden Mönchen einen Theil des Hohen Liedes. Bei den Worten: „Töchter von Jeruſalem, ſaget meinem Geliebten, daß ich vor Liebe ſterbe," überfiel ihn eine große Schwäche; von da an redete er faſt nichts mehr, ſtill in Gott verſunken. Am Morgen des 7. März 1274 gab er ſeine große Seele in die Hände ſeines Schöpfers zurück.

Das war Thomas v. Aquin. So ſteht er vor uns als der edelſte Repräſentant des Mittelalters. Es iſt die friſche, unverbrauchte Kraft des germaniſch-romaniſchen Volkslebens, was in ihm pulſirt; nach rückwärts gewendet beherrſcht ſein Auge den weſentlichen Bildungsſchatz des claſſiſchen Alterthums, aber Alles das iſt geläutert, vergeiſtigt, verklärt vom Lichte der chriſtlichen Offenbarung, des katholiſchen Glaubens. Schelling[1]) verlangte „eine paraphraſtiſche, zur vollkommenen Darlegung des Sinnes und Herausarbeitung des oft verborgenen Zuſammenhanges unentbehrliche Ueberſetzung des Ariſtoteles." Das hat Thomas für ſeine Zeit geleiſtet; er und ſein Meiſter Albertus haben nach dem Urtheile G. Ritter's den Ariſtoteles beſſer verſtanden, als unſere großen Philologen, und ſo in der Erklärung und Berichtigung des „Philoſophen", in welchem die geſammte alte Philoſophie ihren Höhepunkt und Abſchluß erreicht hat, das Ergebniß der Forſchung auf allen Gebieten des menſchlichen Wiſſens der Chriſtenheit vermittelt. Gewaltige Kämpfe waren vorausgegangen, Europa hatte gebebt unter dem Ringen zweier religiös-politiſchen Principien, zweier zum Entſcheidungskampf ſich herausfordernden Mächte, die um die Alleinherrſchaft, um die Weltherrſchaft ſtritten — des Mohammedanismus der Araber und des Chriſtenthums der fränkiſchen Könige. Eine Zeit lang ſchien es, als ob der Sieg zweifelhaft wäre, bis Karl Martell's ſtarker Arm zu Tours

[1]) W. W. I. S. 384.

nach siebentägigem, angstvollem, lange mit wechselndem Geschick hin und herwogendem Kampfe die Alles überfluthenden Schaaren der Moslemin zum Stillstand zwang und ein Bollwerk gegen sie aufrichtete, das sie fortan nicht mehr überschreiten sollten. Aber der Sieg war hiermit nur zur Hälfte errungen.

Eine geistige Invasion bedrohte jetzt das christliche Europa von Spanien her, das die Domäne der arabischen Philosophie geworden war — der Averroismus. Namentlich das spätere Mittelalter sprach in diesem Worte die Summe alles Unglaubens, Hasses und Spottes der Feinde des christlichen Bekenntnisses aus, so daß Orcagna in seinen Fresken auf dem Campo Santo zu Pisa neben Mohammed und dem Antichrist den arabischen Philosophen und Commentator des Aristoteles, Averroes (Ibn-Roschd, gest. 1198) stellt,[1]) während die Freigeister und Religionsspötter des Mittelalters in ihm ihren Meister erblickten.[2])

In der That, die Gefahr war jetzt nicht minder groß, größer noch als damals, da das Schwert des Frankenführers die Heere Abderrahman's niederschlug. Die Bibel ist den Jüngern dieser Schule nur ein Product des unreifen Menschengeistes; die Schöpfung der Welt und des Menschen, Gottes Vorsehung, Freiheit, der Seele Unsterblichkeit, wie die Auferstehung der Leiber wurde in gleicher Weise in Abrede gestellt, während die Aufforderung zu heiterem Lebensgenusse im Bewußtsein, daß doch mit diesem Leben für den Einzelnen Alles aus sei, den schneidenden Gegensatz zu dem Ernst der christlichen Sittenlehre bildete.[3])

Dieses vom Averroismus ausgehende, auch in christliche Kreise immer weiter sich verbreitende Gift, das alles wahrhaft philosophische, christliche und sittliche Leben zu durchdringen strebte, dessen Einfluß wir am Hofe Friedrichs II. in Sicilien nur zu deutlich erkennen, dem die im Mittelalter vielfach genannte Blasphemie entstammt, „die Welt sei von drei Betrügern getäuscht worden, von Jesus, Moses und Mohammed“[4]) — das war es, was die europäische und christliche Civilisation in ihrer innersten Wurzel auszudorren drohte. Der Averroismus war für das so herrlich und mächtig aufblühende Abend-

[1]) Ampère, Voyage Dantesque, p. 219.

[2]) Vgl. Reuter, Geschichte der Aufklärung im Mittelalter, II. S. 166 ff.

[3]) Vgl. die censurirten Sätze bei Du Plessis d'Argentré, I. 199 sq.

[4]) Huillard-Préholles, Hist. dipl., V. 1. 327 sq. Worte des Papstes Gregor's IX. in seiner Encyclica v. J. 1239 gegen Kaiser Friedrich II.

land eine ganz außerordentliche Gefahr, für die ſchwachen Geiſter die höchſte Verſuchung. Wer mag ermeſſen, oder auch nur annähernd ſich vorſtellen, welchen Gang die Weltgeſchichte genommen hätte, was aus Europa geworden wäre, hätte er den Sieg errungen? Ueber den Trümmern der katholiſchen Kirche hätte ein neues Chaliſat ſein eiſernes Scepter geſchwungen, und mit dem chriſtlichen Glauben wäre chriſtliche Freiheit, Ehre, Sitte und Zucht zu gleicher Zeit von der Erde verſchwunden.

In dieſem entſcheidenden Augenblicke tritt der hl. Thomas auf den Lehrſtuhl. Seine Erſcheinung iſt in höchſter Weiſe eine providentielle, in ähnlichem und vielleicht noch höherem Sinne, als es die Miſſion des Origenes gegen Celſus, Athanaſius gegen die Arianer, Auguſtinus gegen Manichäismus und Pelagianismus, des hl. Bernhard gegen Abälard war. Wie ein Pharus ſteht er da in dunkler Zeit und beleuchtet, weit hinaus das Licht ſeines Geiſtes ſendend, die Pfade der Wahrheit. Nicht ſo lange Zeit, wie ſeinem Lehrer Albertus, iſt es ihm gegönnt, zu leben und zu lehren; aber er hat in dieſem kurzen Zeitraume ſeiner Lehrthätigkeit eine Saat ausgeſtreut, die von Jahrhundert zu Jahrhundert mächtig heranreifend, die reichſten Früchte getragen, an denen wir und die kommenden Geſchlechter uns nähren. Und je weiter die Jahrhunderte uns von ihm entfernen, je länger die Perſpective wird, in der wir ihn ſchauen, deſto gewaltiger tritt ſeine Geſtalt hervor, deſto größer wird er. Er ſchuf, mit Benutzung der Arbeiten ſeiner Vorgänger, von Petrus Lombardus an bis zu Albertus, befruchtet vom Geiſte der hl. Väter, beſonders des hl. Auguſtinus, ein umfaſſendes, auf den Wahrheiten der Natur und des Glaubens ruhendes, feſt in ſich geſchloſſenes, kunſtvoll und doch ſo wunderbar einfach gegliedertes Syſtem der katholiſchen Wiſſenſchaft. Wie dieſes?

III. Wahrer und falſcher Ariſtoteles. — Weſen und Weiſe der menſchlichen Erkenntniß.

Zuerſt galt es, die Fundamente zu legen für den Aufbau der ächten Wiſſenſchaft. Die arabiſche Philoſophie und beſonders der Averroismus iſt, um mit den Worten Hegel's [1]) zu reden, „keine Philoſophie, ſondern Manier;“ Moſes Maimonides ſagt daher

[1]) Geſchichte der Philoſophie, III. p. 125.

mit Recht von ihr: „Sie verwechselt die Phantasie mit dem Verstand.“[1]) Dem Namen nach wollte sie nichts Anderes wiedergeben, als die Gedanken des Aristoteles; aber unter ihren Händen und unter dem Vorwande, den großen Philosophen der Vorzeit zu commentiren, hatten ihre Jünger ihre eigene Welt- und Lebensanschauung ihm unterstellt; ein Blick in die ächten Werke des Aristoteles und die Darstellungen der arabischen Philosophie genügt, um alsbald den fremden Geist zu erkennen, der die Worte des Meisters nach seinen Ideen deutet, was um so leichter war, als die wichtigsten Bücher des Stagiriten erst auf dem Umwege einer syrischen Version durch nestorianische Christen am Hofe des Chalifen von Bagdad[2]) in das Arabische übertragen worden waren, und von da aus ins Lateinische übersetzt wurden. Bei dem großen Ansehen, das Aristoteles mit Recht in den Schulen genoß, mußte seine Autorität den Gegnern entrissen, Aristoteles sich selbst wieder gegeben werden.

Thomas war vor Allem besorgt um Herstellung eines kritischen Textes und besserer Uebersetzung; darum sandte er seinen Ordensgenossen Wilhelm v. Moerbeke nach Griechenland, um dort die besten Manuscripte zu gewinnen. „In einer eigenthümlichen und neuen Weise,“ wie Ptolomäus von Lucca sagt,[3]) erklärte er nun den Philosophen Satz für Satz, seinem Gedanken bald zustimmend, bald ihn näher erklärend, bald berichtigend. Er hielt an seiner Autorität fest aus inneren, sachlichen und äußeren Gründen; denn Keiner hat so es verstanden, wie Aristoteles, das Gebiet und die Aufgabe der Philosophie zu bestimmen. Er hat die Logik geschaffen und die Wissenschaft des Gedankens begründet, derart, daß nach einem Worte Kant's sie seitdem keinen Schritt weiter vorwärts gethan hat. Die Metaphysik wäre bewahrt geblieben vor manchem Irrthum und hätte weniger an Achtung bei der Menge verloren, hätte sie immer die weise Zurückhaltung des Stagiriten beachtet und so genau wie er ihr Gebiet umgrenzt.[4]) So führte Thomas die Lehren des Meisters auf ihren wahren Inhalt zurück und bekämpfte mit dessen Wissenschaft und seinem unbestrittenen Ansehen die Araber, welche unter der

[1]) A. a. O., p. 26.

[2]) Cfr. Renan, De philosophia peripatetica apud Syros. Par. 1852, p. 51 sq.

[3]) Ap. Muratori, Scriptor. rer. ital. Vol. XI. 1153.

[4]) Vgl. Barthélemy Saint-Hilaire, Préface à la Métaphysique d'Aristote. 1879.

Aegide des Aristoteles ihre materialistischen und ungläubigen Lehren verbreiteten, überwand er den falschen, entstellten Aristoteles durch die Darstellung des wahren. Denn „es erhob sich übermüthig das windige und anmaßende Volk der Araber und rühmte sich nicht minder der Zustimmung des Aristoteles, als der Eroberung Spaniens; es wagte sogar zu prahlen, die christliche Religion könne mit Aristoteles und mit der wahren Philosophie nicht bestehen.“[1]) So betont er denn zuerst das Recht der Wissenschaft. „Allen Menschen ist von Natur aus der Wissenstrieb angeboren,“ lehrt er mit seinem Meister.[2]) Er erklärt uns das Wesen der wahren Wissenschaft; sie ist eine „Gleichung des erkennenden Geistes mit den Dingen;“[3]) ihre Aufgabe kann daher keine andere sein, als eine geistige Reproduction der wirklichen Welt, so daß die Seele in gewissem Sinne „ein Spiegel des Alls“ wird.[4]) Doch: Ist diese Wissenschaft für den Menschen möglich? Wie gelangt der Mensch zur Wissenschaft?

Es ist dies die Frage, welche der Geist, ist er nur zum Bewußtsein erwacht, sich von Anfang an gestellt hat, welche sich Kant stellte fünfhundert Jahre nach Thomas, als es galt, den Skepticismus und Sensualismus zu überwinden. Thomas ist gelungen, was Kant; indem er den Kreis blos subjectiver Vorstellungen nicht zu durchbrechen vermochte, nicht gelungen ist. Indem Thomas ausgeht von der Erfahrung, gewinnt er einen sicheren objectiven Boden der Erkenntniß mittelst der Sinneswahrnehmung, durch welche das sinnliche Object in immaterieller Weise vom Sinnesorgan aufgenommen wird.[5]) Aber das sinnliche Object ist ein zufälliges, vereinzeltes; das Object der Wissenschaft bilden die allgemeinen und nothwendigen Ideen und Gesetze aller Dinge.[6]) Wie erkenne ich diese? Offenbar nicht durch die Sinne, da diese nur das sinnlich Wahrnehmbare aufnehmen, die Ideen aber übersinnlicher Natur sind. Durch den Geist, antwortet Thomas, der ein höheres als das seelisch-leibliche Sinnesvermögen ist, das Vermögen nämlich, das Allgemeine und Nothwendige zu erkennen.[7]) Der Geist ist darum ein von den Sinnen

[1]) Maurus, in Aristotel. praef.

[2]) In Metaphysic. I. 1.

[3]) Summ. I. 16, q. a. 1.

[4]) Aristotel. de anim., III. 8. Thom., l. c. I. q. 79. a. 3. C. Gent. II. 53.

[5]) De Ver. q. 2. a. 2. 5. Summ. I. q. 12. a. 2.

[6]) In Metaphys. XIII. 10. I. 1. S. I. q. 15. a. 1.

[7]) S. I. q. 57. a. 1. C. Gent. II. 66. De anim. III. Lect. 4.

verſchiedenes Vermögen, wie ſchon aus der Verſchiedenheit der beiderſeitigen Thätigkeit hervorgeht.[1]) Dieſe ſichtbaren Dinge aber ſind nach ewigen, göttlichen Ideen geſchaffen und deren Abbild;[2]) dieſes Ideale, Intelligibile, das in den Dingen verkörpert erſcheint, erkennt der Geiſt durch Abſtraction, indem er es betrachtet, abgelöſt von den ſinnlichen Zufälligkeiten der Zeit, des Ortes, der Größe u. ſ. f.,[3]) wie die Idee der Menſchheit in dem Einzelmenſchen, des Seins in dem Einzelſeienden u. ſ. f. So erfaßt der Menſch durch angeborene Geiſteskraft das Weſen der Dinge, durch die Außenwelt angeregt und die Sinneswahrnehmung befruchtet; ſo beginnt alle Erkenntniß mit der Sinneswahrnehmung, vollendet ſich aber im Geiſte.[4]) Und auch den Grundirrthum Kant's,[5]) welcher ein Lieblingsgedanke der Gegenwart geworden iſt, als ob unſer Erkennen ſich nur auf unſere ſubjectiven Empfindungen erſtrecke, darum uns über das eigentliche Weſen der Dinge in Unwiſſenheit ließe, hat Thomas lange vorher ſchon ſignaliſirt und widerlegt. Allerdings, bemerkte er, ſind die Außendinge nicht ſo, wie ſie ſind in ſich, in ihrem materiellen Sein in uns; wohl aber erkennen wir dieſelben durch ein immaterielles Bild, das in der Sinneswahrnehmung das Einzelding, in der intellectualen Erkenntniß das Weſen des Dinges in ſeiner Abſtraction von der ſinnlichen Erſcheinung darſtellt.[6]) Die Idee iſt zunächſt im Geiſte, aber durch ſie tritt das Außending vor den Geiſt hin und wird von ihm erkannt, in ähnlicher Weiſe, wie das Bild im Spiegel erſcheint, aber ein Abbild des Gegenſtandes wird, der in ihm ſich ſpiegelt. So iſt unſere Erkenntniß ein ſubjectiver Vorgang, aber zugleich von objectivem Inhalte, wie Thomas hervorhebt.[7]) Hätte Kant, bemerkt mit Recht Barthélemy Saint-Hilaire, den Ariſtoteles und Thomas beſſer gekannt, ſo hätte er von ihnen den Faden empfangen, an dem er aus dem Labyrinth rein ſubjectiver Vorſtellungen ſich hätte retten

[1]) Contr. Gent. II. 66. S. I. q. 75. a. 5.

[2]) S. I. q. 15. a. 1.

[3]) S. I. q. 84. a. 7. I. 9. 57. a. 2. Opusc. 55.

[4]) S. I. q. 84. a. 6.

[5]) Allgemeine Bemerkungen zur transcendentalen Aeſthetik. Kritik der reinen Vernunft. 2. Aufl., S. 383.

[6]) S. I. q. 85. a. 1. 2. De Ver. q. 2. a. 2. q. 8. a. 11. C. Gent. I. 53.

[7]) S. I. q. 16. a. 1. 2. 3. De Ver. q. 2. a. 5. C. Gent. I. 72. Opusc. 141. Est tanquam speculum, in quo res cernitur (iſt gleichſam ein Spiegel, in welchem die Sache erkannt wird).

können, und es hätte nicht des Postulates der praktischen Vernunft bedurft, um dem Skepticismus zu entgehen, der die nothwendige Folge seiner „Metaphysik der Zukunft" bilden mußte. Nachdem so das Recht und die Kraft der menschlichen Erkenntniß begründet war, konnte der englische Lehrer nun daran gehen, uns mit sicherer Hand die Reiche der Wahrheit zu enthüllen. Was ist Gott? was ist der Mensch? dies ist die Frage.

IV. Die Gotteslehre des Thomas v. Aquin; sein Kampf gegen Materialismus und Pantheismus.

In seinem Commentar zur Physik des Aristoteles hatte Thomas einen Blick geworfen über das Gesammtgebiet der sichtbaren Welt. Da entfaltet sich vor seinem Auge ein Reichthum von Kräften, eine unermeßliche Fülle von Gütern.[1]) Woher die Welt, woher diese Güter alle? Nicht aus sich; denn dann müßten sie ruhen in sich, und in sich ihr Genügen finden. Aber so ist es nicht; Alles strebt nach Vervollkommnung hin, Alles verlangt nach einem höheren Gute, das Freie und Bewußte in freier und bewußter, das Unfreie und Bewußtlose in unfreier und unbewußter Weise — aber nach Höherem und Besserem strebt Alles hin.[2]) Darum ist es nicht an sich gut, empfängt es seine Güte nur durch Mittheilung und Theilnahme an dem, welcher das Gut an sich, das höchste Gut ist. So beweist die Welt das Dasein Gottes; es geht ein Strom von höchster, nothwendiger Liebe durch alle Wesen; Gott liebt Alles, was lieben kann. „Gott lieben über Alles, ist etwas Natürliches . . . für jede Creatur, nicht allein für die vernünftige, sondern für die vernunftlose und sogar für die unbelebte, nach der Weise der Liebe, welche jeder Creatur zukommen kann."[3]) Und die geschaffene Intelligenz, gerade indem sie in sich das höchste aller irdischen Güter, die Erkenntnißfähigkeit, erschaut, sehnt sich und verlangt nach einer unendlichen Intelligenz, die über ihr steht, von der, wie das physische Licht von der Sonne, alles geistige Licht ausströmt.[4]) Und so schaut unser forschender Blick hinein in diese wunderbar ge-

[1]) S. I. q. 5. 6.

[2]) S. I. q. 6. a. 1 ad 2.

[3]) S. I. II. q. 109. a. 3.

[4]) C. Gent. I. 43. S. I. q. 16. a. 6. 7. 8. a. 6. ad 2. Veritas prima est major anima. (Die erste Wahrheit steht über der Seele.) Cf. De spirit. creatura a. 10.

ſtaltete Welt, nicht um in ihr ſich zu verlieren, ſondern um da die Wege zu erkennen, auf denen der Geiſt aufwärts ſtrebt, ſich über die Welt und ſich ſelbſt zu Gott erhebt. Denn da jede Wirkung ihre Urſache offenbart, ſo erſcheint auch in der Welt Gottes Weſen und Walten. Der Wanderer erkennt an den Fußſpuren im Sande, daß ein Anderer vor ihm gegangen; ſo ſchauen auch wir im Staube der Schöpfung die Spuren der Füße Gottes, der darüber hingewandelt.[1]) Der menſchliche Geiſt aber, welcher die Idee des Wahren und Guten in ſich trägt, welcher denkt und ſich denkend ſelbſt erfaßt, iſt ein Abbild Gottes ſelbſt.[2]) Doch nicht blos ſuchen und verlangen ſoll der Menſch nach Gott, wie die Heiden;[3]) Thomas nimmt uns an der Hand und führt auf fünf Wegen[4]) uns zu Gott hin. Seine Beweiſe ſind unerſchütterlich; und je mehr Ignoranz, Neologie und Skepticismus ſeit ſechshundert Jahren daran gerüttelt haben, deſto mächtiger hat ihre Kraft ſich bewährt; ja Kant ſelbſt und die exacte Forſchung, dieſer Stolz unſeres Jahrhunderts, konnten nicht umhin, ihnen ihre Anerkennung zu zollen. Gott iſt. Die Bewegung weiſt auf ihn hin, den Erſtbewegenden; die Wirkungen weiſen auf ihn hin, die oberſte Urſache; das Zufällige und Mögliche in der Welt weiſt auf ihn hin, den Nothwendigen und Abſoluten; die unvollkommenen Güter weiſen auf ihn hin, das höchſte Gut; die Ordnung und Harmonie in der Welt weiſt auf ihn hin, der das oberſte Princip der Ordnung iſt.

Doch, was iſt Gott? Das Weſen Gottes, wie es iſt, kann der menſchliche Geiſt nicht ſchauen; denn ſo lange er hier lebt, iſt er in Lebenseinheit mit dem materiellen Leibe verbunden, und es iſt demnach der entſprechende Gegenſtand ſeiner Erkenntniß nur das, was in den ſinnlich-wahrnehmbaren Dingen erſcheint. Ja, iſt gleich Gott in höchſter Weiſe erkennbar, weil in höchſter Weiſe wahr und die Wahrheit ſelbſt, ſo kann er dennoch auf natürlichem Wege von keinem, auch nicht dem höchſten geſchaffenen Geiſte erkannt werden, wie er iſt. Er überragt eben die Erkenntnißkraft eines jeden Geiſtes, wie ja auch die Sonne, dieſe Quelle des Lichtes in der

[1]) S. I. 9. 45. a. 7. Repraesentatio vestigii. (Eine Darſtellung der Fußſpur.)

[2]) L. c.

[3]) Apoſtelgeſch. 17, 27.

[4]) S. I. q. 3. a. 3: Quinque viis probari potest. Cf. C. Gent. I. 13.

materiellen Welt, von unserem Auge nicht geschaut werden kann; nur das Unendliche ist ein adäquates Organ für die Erkenntniß des Unendlichen.[1]) Aber dennoch vermag die natürliche Vernunft Gott zu erkennen, doch nur unvollkommen und gleichnißweise; denn aus dem Geschöpfe erkennen wir den Schöpfer;[2]) da aber die Creatur in einem unendlichen Abstande von Gott entfernt ist, so erkennen wir ihn nur nach Analogie des Endlichen, d. h. unvollkommen.[3]) Und so kann unser Geist durch die Betrachtung der Geschöpfe auf dreifachem Wege zur Erkenntniß Gottes gelangen. Zuerst auf dem Wege der Ursächlichkeit; denn die Creatur ist wandelbar und mangelhaft, darum weist sie hin auf eine letzte Ursache, der sie entstammt, die unveränderlich ist und vollkommen. Sodann auf dem Wege der Alles überragenden Größe; denn da diese letzte Ursache Ursache von Allem ist, was da ist, so muß sie alle geschaffenen Güter in unendlich vollkommener Weise in sich tragen. Endlich erkennen wir Gott auf dem Wege der Verneinung; denn da er alle geschöpflichen Dinge in unendlicher Weise überragt, so kann ihm nichts zukommen, was der Creatur als solcher zukommt, d. h. nichts Endliches.[4]) So erkennen wir denn durch die Betrachtung der Schöpfung die Einheit und Einfachheit, die Unendlichkeit und absolute Güte des göttlichen Wesens.[5])

Hier setzt nun Thomas den Hebel an, um den Materialismus und Pantheismus in seinen verschiedenen Formen aus den Angeln zu heben. Jener erhebt die Materie zu seinem Gott, denkt ihn körperlich, aber ein Körper kann Gott nicht sein; denn kein Körper bewegt, er sei denn zuerst bewegt; Gott aber ist der erste Beweger. Der Körper trägt an sich die Möglichkeit zu jeder Veränderung; am Anfang der Dinge steht aber nicht die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit, sonst käme es zu nichts Wirklichem. Wäre Gott Körper, so müßte er ein lebendiger Körper sein, da dieser edler ist als das Todte und Gott das Edelste ist unter dem, was ist. Der lebendige Körper aber ist dieser nur durch die Seele. Darum ist Gott kein Körper. Der Körper ist wandelbar, Gott aber unwandelbar; der Körper ist nothwendig begrenzt, Gott aber unbegrenzt;

---

[1]) S. I. q. 12. a. 3. 11.
[2]) L. c. a. 12.
[3]) L. c. a. 5. I. q. 13. a. 2.
[4]) In Ep. ad Rom. Lect. VI.
[5]) S. I. q. 3—12.

darum ist Gott kein Körper.[1]) Der Körper ist zusammengesetzt, alles Zusammengesetzte fordert ein zusammensetzendes Princip; darum ist Gott kein Körper.[2]) Hiermit sind Demokrit und Epikur so gut wie Feuerbach und Moleschott widerlegt.

Bei Beginn und am Schlusse der neueren Philosophie ragen hervor als Vertreter des Pantheismus Baruch Spinoza im sechzehnten, Schelling und Hegel im neunzehnten Jahrhundert. Ihr gemeinsamer Grundgedanke ist der Satz, daß Alles, was da ist, seiner Substanz und Wesenheit nach nur Eines und Dasselbe ist, alle Dinge in der Welt nur Formen, Attribute, Offenbarungen des Einen Unendlichen sind,[3]) mit Aufhebung der wesenhaften Verschiedenheit von Mensch und Thier, Ich und Du, Körper und Geist, Gott und Welt. Der Pantheismus verweltlicht Gott und vergöttlicht die Welt.

Mit Einem Satze trifft der englische Lehrer den Pantheismus in's Herz. Gott hat das Dasein aus und durch sich selbst; hätte er es von einem Anderen, dann wäre nicht er Gott, sondern dieses Andere. Darum fallen in ihm Idee und Wirklichkeit, Wesen und Dasein zusammen;[4]) ebendrum besitzt er wirklich alle möglichen Güter; ebendrum ist er höchst vollkommen ohne jegliche Unvollkommenheit,[5]) lautere Wirklichkeit ohne jede Möglichkeit, die erst durch ein Wirkliches zum Wirklichen werden muß, d. i. reiner, höchst vollkommener Geist,[6]) von allem Unvollkommenen, Endlichen, Körperlichen, Wandelbaren geschieden. Darum steht Gott, das Vollkommene, als Ursache am Anfang der Entwicklung aller Dinge, nicht aber das Chaos, das Unvollkommene, die Materie, Indifferenz von Natur und Geist;[7]) gerade letztere Behauptung ist der eigentliche Grund, warum auch die idealsten pantheistischen Systeme schließlich doch im Sumpf des Materialismus untergingen.

„Doch," antworten uns Spinoza,[8]) Fichte, Hegel, Schleiermacher, Strauß, „wenn ihr Gott näher bestimmen wollt als

[1]) S. I. q. 3. a 1. C. Gent. I. 23.

[2]) S. I. 9. q. a. 7.

[3]) Conc. Vatican., De fid. cathol. Cap. I. Can. 3—5.

[4]) C. Gent. I. 21. S. I. q. 3. a. 3.

[5]) S. I. q. 4. a. 2.

[6]) L. c. q. 3. a. 7. 8 (gegen den Hylozoismus, Amalrich von Bena und David von Dinanto).

[7]) L. c. q. 4. a. 1. 2.

[8]) Omnis determinatio est negatio. Ep. 50. (Jede Bestimmung ist Verneinung.)

ein beſonderes Weſen, unterſchieden von dem unendlichen All, habt ihr ihn nicht ebendadurch verkleinert, verendlicht, begrenzt, beſchränkt, d. h. die Idee des Unendlichen ſelbſt aufgehoben? Trägt darum der Gedanke eines perſönlichen, von dem All geſchiedenen Gottes nicht einen Widerſpruch in ſich als eines Unendlich ſein ſollenden und doch Endlichen?" „Ihr leget Gott," ſagt J. Fichte,[1]) „Perſönlichkeit und Bewußtſein bei. Was nennt ihr denn nun Perſönlichkeit und Bewußtſein? Doch wohl nur dasjenige, was ihr an euch ſelbſt gefunden, an euch ſelbſt kennen gelernt, und mit dieſem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieſes ohne Beſchränkung und Endlichkeit nicht denket, noch ſchlechterdings denken könnt, kann euch die geringſte Aufmerkſamkeit auf die Conſtruction eures Begriffes lehren. Ihr machet ſonach dieſes Weſen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem endlichen, zu einem Weſen eures Gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, ſondern euch ſelbſt im Denken vervielfältigt." Abſolute Perſönlichkeit, fährt er fort, ſei darum ein vollkommener Widerſpruch, bei welchem ſich nichts denken läßt.

Es iſt peinlich, zu ſehen, wie jene Fraction der modernen Philoſophie, welche dem Pantheismus nicht verfallen iſt, einem Laokoon gleich in vergeblichem Ringen ſich den Umſtrickungen der pantheiſtiſchen Sophiſtik zu entziehen beſtrebt. Thomas hat ſie längſt gekannt[2]) und ebenſo gründlich als lichtvoll gelöſt. Er unterſcheidet eben zwiſchen dem allgemeinen Sein und dem göttlichen Sein; jenes iſt nichts anderes als das Product unſerer äußerſten Abſtraction von den Einzeldingen, ohne jede Beſtimmung des Inhaltes, ausgenommen der Negation des Nichtſeins, das darum nur in der Idee beſteht, und Allem zukommt, was da iſt.[3]) Dieſes dagegen iſt nicht blos ein

[1]) In Fichte's und Niethhammer's philoſ. Journal VIII. 1. (Cfr. auch Schleiermacher, Reden über die Religion. S. 107. 3. Aufl.)

[2]) Quia id, quod commune est, per additionem specificatur, vel individuatur, aestimaverunt, divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium. (Weil das, was allgemein iſt, durch Beifügung einer Beſtimmung ein Beſonderes oder Individuelles wird, ſo wähnten ſie, das göttliche Sein, welchem nichts beigefügt werden kann, ſei nicht etwas Eigenthümliches, ſondern das gemeinſame Sein von Allem.) C. Gent. I. 26.

[3]) L. c. multo ergo minus ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes, nisi in intellectu solo. (Um ſo weniger iſt das allgemeine Sein, als ſolches, ein neben allen exiſtirenden Dingen Beſtehendes, außer in dem Verſtande allein.)

ideales, nur im Gedanken beſtehendes, ſondern das allerrealſte Sein, und keineswegs eine bloße Hypoſtaſirung des allgemeinen, idealen, abſtracten, beſtimmungsloſen Seins des Pantheismus. Weil es die höchſte Vollkommenheit, die unbegrenzte Fülle des Seins ſelbſt iſt, iſt es ebendadurch erhaben und verſchieden von jedem unvollkommenen und begrenzten Sein; weil unendlich hoch über dieſem ſtehend, und Urſache alles endlichen Seins, iſt es von dieſem unterſchieden und beſtimmt.[1]) Und ſo iſt Gott ein perſönliches, d. h. ein an und für ſich beſtehendes, von der Welt, ſeiner Schöpfung, eben dadurch verſchiedenes Weſen, deſſen Leben wir in Aehnlichkeit des menſchlichen Geiſteslebens mit Recht uns vorſtellen, ohne deswegen unſere Eigenſchaftsbegriffe gleichwerthig auf Gott und die Creatur anwenden zu wollen.[2])

So waren Materialismus und Pantheismus überwunden; doch Thomas hatte hiermit ſeine Aufgabe nur zur Hälfte erfüllt. Die Welt iſt nicht Gott; aber woher die Welt? Die Materie iſt ewig, die Welt iſt demnach von Ewigkeit, das Product einer ewigen noth-

[1]) Individuatio primae causae est per puram bonitatem ejus. (Die erſte Urſache iſt individuirt durch ihre reine Güte.) S. I. q. 3. a. 4. Ex hoc ipso quod additionem non recipit nec recipere potest, concludi potest, quod Deus non sit esse commune sed proprium. (Eben daraus, daß er keine Beifügung erhält, noch erhalten kann, kann geſchloſſen werden, daß Gott nicht ein allgemeines Sein, ſondern ein eigenthümliches ſei.) C. Gent. I. 26. Esse ejus est ipsa ejus natura divina subsistens, quod in nulla alia re contingit, nam quaelibet alia res habet esse receptum et sic limitatum, et inde est, quod essentia divina ab omnibus distinguitur per hoc, quod est in alio non recipi .... Patet ergo, quod essentia divina non est quid generale in essendo, cum sit ab omnibus aliis distincta. (Sein Sein iſt ſeine für ſich beſtehende göttliche Natur; was bei keinem anderen Dinge zutrifft, denn jedes andere Ding hat ein aufgenommenes und ſomit begrenztes Sein; und hieraus ergibt ſich, daß die göttliche Weſenheit von allen anderen dadurch unterſchieden wird, daß ſie nicht in einem Anderen aufgenommen werden kann. Es iſt alſo klar, daß die göttliche Weſenheit nicht etwas Allgemein-Seiendes iſt, da ſie von allen anderen unterſchieden iſt.) Quodlib. a. 26. q. 2. n. 8.

[2]) S. I. q. 27. a. 1. Cum Deus sit super omnia, ea, quae de Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infirmarum creaturarum ... sed secundum similitudinem supremarum, quae sunt intellectuales substantiae, a quibus etiam similitudo accepta deficit a repraesentatione divinorum. (Da Gott über Alles iſt, ſo iſt das, was von Gott geſagt wird, nicht zu verſtehen nach der Art der unterſten Geſchöpfe ... ſondern nach der Aehnlichkeit der höchſten, welche geiſtige Subſtanzen ſind; auch die von dieſen entnommene Aehnlichkeit ſtellt das Göttliche nicht vollkommen dar.)

wendigen Bewegung, die von Gott ausgeht; sie ist daher nothwendig so wie sie ist, kann nicht größer und nicht kleiner, nicht vollkommener und nicht unvollkommener sein. Eine Vorsehung gibt es darum nicht; was die Gläubigen Vorsehung nennen, ist nur die allgemeine Vernunft, nach deren Gesetzen die ewige Materie sich nothwendig entwickelt hat. Dies die Grundzüge der arabischen Philosophie, die, gestützt auf Aristoteles, die christliche Weltanschauung bekämpft. Wir sehen, auch in diesen Fragen hat der moderne Unglaube nichts Neues geboten. Hat doch zuletzt noch Strauß [1]) über den Ursprung der Dinge nichts Besseres vorzubringen gewußt, als die Hypothese von einer Urmaterie, und über den Verlust des Vorsehungsglaubens uns dadurch zu trösten gesucht, daß die Nothwendigkeit, mit welcher die Ursachen in dieser Welt wirken, „die Vernunft selbst ist," für welche er „gerade so viel Pietät fordert, als der Fromme alten Stils für seinen Gott." Thomas bekämpft seinen Gegner mit der ganzen Wucht seiner Dialectik, der Weite seines Blickes, der Klarheit und Präcision seiner Darstellung; die Hypothesen einer ewigen Materie,[2]) die Leugnung der Vorsehung,[3]) die behauptete Unmöglichkeit der Schöpfung werden unter dem Hammer seiner Kritik geradezu vernichtet. Sein Commentar zum achten Buche der Aristotelischen Physik ist fast ganz der Widerlegung des Averroes gewidmet. Mit wenigen Worten faßt er dessen Beweisführung zusammen: „Werden heißt sich verändern; was sich verändert, setzt ein Object der Veränderung voraus; also ohne Object, d. i. ohne ewige Materie kein Werden der Welt."

Er leugnet den Obersatz. Die Hervorbringung des Alls durch Gott ist weder eine Bewegung noch Veränderung, sondern eine einfache Emanation.[4]) Wohl ist Gott ewig, bemerkt er gegen das Sophisma des Averroes von der Nothwendigkeit einer ewigen Welt, aber wenngleich er von Ewigkeit den Willen hatte, die Welt zu schaffen, so schuf er doch darum nicht eine ewige Welt. Wohl setzt die natürliche Ursächlichkeit eine Materie voraus und bethätigt sich in der Zeit, aber Gott als die oberste allgemeine Ursache alles Seins schafft die Form mit der Materie und die Zeit selbst mit den zeitlichen Dingen.[5])

---

[1]) Der alte und neue Glaube. S. 373.
[2]) S. I. q. 44. a. 2. q. 46. a. 1. 2.
[3]) C. Gent. I. 50. S. I. q. 22. a. 1. 2. 3.
[4]) In VIII. Physic. Lect. 2.
[5]) S. I. q. 46. a. 1 ad 6.

Schelling hat einmal gesagt: „Der Schöpfungsbegriff ist das Kreuz des Verstandes." Er steht eben auf dem Standpunkt der alten Philosophen, deren Axiom, wie Aristoteles berichtet, war: „Aus Nichts wird Nichts." Das Irrige dieses Standpunktes hat Thomas dargethan; diese betrachteten eben immer nur die einzelnen Wirkungen in ihrem Verhältnisse zu den einzelnen Ursachen; in der Frage nach dem Ursprunge der Welt haben wir dagegen das „höchste und allgemeine, nicht das nächste und einzelne Princip ins Auge zu fassen."[1]) Ist aber die Welt von Gott, so ist alles Gut, das in der Welt ist, von Gott; die Welt ist aber nur diese Welt durch die Ordnung, die in ihr ist, und besonders durch ihre Hinordnung zu ihrem letzten Ziele, darum gibt es eine Vorsehung, welche diese Ordnung gesetzt hat, und jedes Wesen in ihr und so Alles dem letzten Ziele zuführt.[2])

V. Die Anthropologie des Thomas von Aquin; sein Buch gegen Averroes.

Was ist der Mensch? das ist die zweite Frage. Die Lösung, wie sie die gesunde Philosophie und der Glauben gegeben, war in Frage gestellt, auch auf diesem Punkte die christliche Weltanschauung bedroht. Ja, es ist kaum eine Behauptung der neueren materialistischen Schule, die nicht von Thomas bereits angedeutet und wenigstens im Princip widerlegt worden wäre. Hat er doch nicht blos dem Gedanken, selbst dem Worte nach die Einwendung sich vorgelegt, die wir heute bei Häckel, Büchner, Vogt, Burmeister, Virchow, Moleschott lesen, daß die Seele nur „als Complex der Zusammenwirkung vieler mit Kräften und Eigenschaften begabten Stoffe zu fassen sei," indem er sich fragt, ob die Seele nicht als Resultat der Säftemischung (complexio) vorgestellt werden könne.[3]) Mit Recht sagt darum Papst Leo XIII.[4]) von ihm: Er hat die Irrthümer früherer Zeiten sämmtlich bekämpft und zur Widerlegung jener, die immer wieder aufs Neue in der Zukunft auftauchen, die unbesiegbarsten Waffen geliefert.

Zwei Wahrheiten bilden besonders den Gegenstand seines Beweises: die menschliche Seele ist geistig, die menschliche Seele ist un-

[1]) S. I. q. 45. a. 2 ad 1.
[2]) S. I. q. 22. a. 1.
[3]) C. Gent. II. 62.
[4]) Encycl. d. d. 8. Aug. 1879.

sterblich. Daß namentlich vom Hofe Friedrichs II. aus üppige Sinnenlust und epikuräische Lebensanschauungen über Italien und Süd-Frankreich hin sich verbreitet hatten, beweist Dante's Hölle, in deren sechstem Kreise in glühenden Särgen

hat ihre Grabesstätte
Mit Epicurus seine ganze Schule,
Die mit dem Körper läßt die Seele sterben.[1])
. . . . . .
Mit mehr denn Tausend lieg' ich
Allhier; hier d'rinnen ist der zweite Friedrich.

Die Einfachheit und Geistigkeit der menschlichen Seele, ihre Unabhängigkeit von dem Leibe in ihrer Bethätigung und ihrem Sein beweist Thomas aus der Natur des Erkenntnißobjectes; denn die menschliche Seele denkt und erfaßt im Denken das Allgemeine, Nothwendige, Uebersinnliche, was in der Sinnenwelt als solches nicht erscheint, ja selbst das Sinnliche erfaßt unser Gedanke in übersinnlicher Weise.[2]) Er beweist dies ferner aus dem Wesen des Erkenntnißactes; denn das Erkenntnißvermögen könnte die allgemeinen Ideen nicht aufnehmen, hätte es nicht die Kraft, das Allgemeine zu erkennen, da der Sinn nur das Besondere und Einzelne aufzufassen vermag.[3]) Aus der Bethätigung eines Vermögens aber schließen wir auf dessen Natur und Bedeutung. Außerdem denkt das Denken auch über sich selbst, erkennt so sich selbst und seine eigene Thätigkeit, was das Sinnesvermögen nicht vermag. Das Selbstbewußtsein ist das Siegel des Geistes.[4]) Die Sinne ermüden bei fortgesetzten Eindrücken, werden geschädigt durch zu mächtig wirkende Gegenstände; die Geistesfreude steigert sich dagegen bei erhöhter Thätigkeit, und wird unser Denkvermögen durch das höhere Licht der Wahrheit nur noch mehr zur Thätigkeit angeregt.[5])

Was aber unabhängig von den sinnlichen Organen sich bethätigt, das existirt auch unabhängig von ihnen. Darum ist die menschliche Seele geistig.[6]) Und wie sie erkennt, so verlangt sie;

---

[1]) Infern. X. 13.

[2]) S. I. q. 75. a. 2.

[3]) L. c. a. 5. Omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. (Alles, was in einem Anderen aufgenommen wird, wird in ihm aufgenommen nach der Weise des Aufnehmenden.)

[4]) C. Gent. II. 29.

[5]) De anim. III. Lect. 4. C. Gent. II. 66.

[6]) S. I. q. 75. a. 2.

ist das Allgemeine, Ewige, Nothwendige Gegenstand ihrer Erkenntniß, so strebt sie auch nach diesem hin, und zwar nicht wie die Sinnlichkeit in blindem Triebe, sondern in freier Willensthat, da nur das unendliche Gut den Willen zu nöthigen vermag.[1]) Eben darum aber, weil einfach und für sich bestehend, kann die Seele aus und durch sich nicht untergehen; nur Gott müßte sie vernichten. Doch die Seele ist in sich ihrer Unsterblichkeit gewiß, da das Verlangen ihrer Natur sie nicht täuschen kann. Gott aber vernichtet sie nicht, da er in der Schöpfung und Erhaltung seiner Werke seine Macht und Güte offenbart, nicht aber in deren Vernichtung.[2])

Auf diesen Principien nun baut der englische Lehrer das Reich der Wissenschaft und der Sitte auf. Aber ein mächtiger Gegner stellt sich ihm in den Weg; wieder ist es Averroes, der diesmal mit so glänzendem Scheine sein System zu begründen versteht, daß selbst Viele unter den Christen ihm zustimmen, ihm, „der kein Peripatetiker war, sondern nur ein Verderber der peripatetischen Philosophie,“[3]) und „obgleich sie Christen sind, dennoch so unehrerbietig von dem christlichen Glauben reden.“[4]) Seine Lehre von der Einheit des Intellects für alle Menschen hatte zur nothwendigen Folge die Leugnung der individuellen Unsterblichkeit. Während sein erster Grundirrthum, die Lehre von der Ewigkeit der Materie, Gott entwürdigt, leugnet dieser zweite den tiefsten Grund alles religiös-sittlichen Menschenlebens, die Seelenfortdauer.

Es muß ein gewaltiger Zauber gewesen sein, welcher die Lehre des Averroes umgab, daß sie eine so große Gefahr für Europa werden konnte; auch der Dichter der Göttlichen Komödie kann nicht umhin, ihrer zu erwähnen:

Allein, wie's aus dem Thier zum Menschen werde,
Siehst du noch nicht; dies ist ein Punkt, der irre
Einst einen Weiseren als dich geführt hat,
So daß in seiner Lehr' er von der Seele
Geschieden ließ den möglichen Verstand sein,
Weil kein Organ er sah, das diesem eigen.[5])

[1]) S. I. q. 60. a. 2.

[2]) C. Gent. II. 55. De anima a. 14. C. Gent. II. 31. sq. IV. 79. S. I. q. 104. a. 4.

[3]) Thom. in VIII. Physic. Lect. 2.

[4]) L. c. Eine Illustration dieses Satzes bilden die vom Bischof Stephan Tempier von Paris i. J. 1270 verworfenen dreizehn Thesen, welche daselbst namentlich in der Artistenfacultät gelehrt wurden.

[5]) Purgator. XXV. 61.

Noch Melchior Canus im sechszehnten Jahrhundert spricht von Anhängern des Averroes in Italien, welche die Unsterblichkeit der Seele leugnen.[1]) Nach Averroes ist zwar die Menschheit mit Intelligenz begabt, aber diese ist nicht wesenhaft dem Einzelnen geeint, sondern steht außer und über ihm; wie die Sonne diese sichtbare Welt, so erleuchtet ein Intellect — er ist der niedrigste unter den Astralgeistern, welche die verschiedenen Sphären beseelen — die Gesammtheit unseres Geschlechts, das in und durch ihn erkennt. Das Individuum wird als solches nur bestimmt durch die sinnliche Seele; da diese mit dem Leibe zugleich untergeht, so geht auch das Individuum unter, nur die Gattung, welche der Intellect immerfort erleuchtet, bleibt ewig.

Gegen diese Theorie, auf eine falsche Auslegung des Stagiriten gebaut,[2]) wendet nun Thomas die ganze Kraft und Schärfe seiner Dialektik. In seinem Commentar über des Aristoteles Werke von der Seele, in seinen beiden Summen, in seinen Untersuchungen über die Seele, besonders aber in seinem Buche: „Von der Einheit des Intellects gegen Averroes" hat er das Höchste geleistet und zugleich im Voraus die in unserer Zeit wieder von namhaften Gelehrten vorgebrachte Trichotomie widerlegt.[3]) Unser Erkenntnißvermögen, führt er aus, ist dem Leibe geeint als dessen Form, d. h. der Mensch wird Mensch durch seine Seele, welche in ihm vegetirt, empfindet und denkt. Dies besagt schon das gemeine Bewußtsein, welches dem Einzelmenschen das Denken in gleicher Weise zuschreibt wie das Empfinden. Die Natur eines jeden Wesens erkennen wir aus seiner Thätigkeit; das Denken bestimmt den Menschen und unterscheidet ihn als solchen vom Thiere, ebendarum ist die Intelligenz die Wesensform des Menschen, und nichts außer ihm Bleibendes. Wäre der Intellect nur Einer, dann wären Plato und Sokrates nur Ein Erkennender, nur Ein Wesen. Aber unser Wissen ist nicht das Wissen des Andern, und wir selbst sind es, die durch Abstraction die Wissensschätze erringen.[4]) Wie Spinoza aus dem Begriffe der Substanz den Pantheismus, so sucht Averroes aus jenem des Intellects dessen Einzigkeit zu begründen. „Alle Menschen," dies ist der Hauptbeweis des arabischen Philosophen, „kommen

[1]) Loc. theolog. X. 5.
[2]) Bes. De generat. anim. II. 3. De an. I. 4. IV. 5.
[3]) S. I. q. 76. a. 4.
[4]) S. I. q. 76. a. 2. q. 79. a. 5. q. 117. a. 1. q. 118. a. 1. C. Gent. II. 73.

überein in den ersten Denkprincipien; also ist in allen nur Ein Intellect." Den Obersatz gibt Thomas zu; aber er leugnet die Schlußfolge; hieraus folgt nur, daß es eine höchste Intelligenz geben muß, welche der menschlichen Seele von ihrem Lichte einen Antheil verliehen hat und immerfort in ihr thätig ist, darum heißt es beim Psalmisten: [1]) Du hast uns, o Herr, bezeichnet mit dem Lichte deines Angesichtes.

Seine Widerlegung hat Dante wiederholt:

Schließ' auf der Wahrheit, die da kommt, den Busen,
Und wisse, daß, sobald dem Embryone
Die Gliederung des Hirnes ist vollendet,
Ihm zu sich kehrt der Urbeweger fröhlich
Ob solchen Kunstwerks der Natur, und neuen,
Mit Kraft erfüllten Geist dann ein ihm hauchet,
Der in sein Wesen aufnimmt, was er Thätig's
Dort trifft, und so wird eine einz'ge Seele,
Die lebt und fühlt und nach sich selbst sich wendet.[2])

Charakteristisch ist der Schluß seines Buches gegen Averroes: „Wenn Einer ruhmredig ob seiner fälschlich sogenannten Wissenschaft gegen das, was wir geschrieben haben, etwas vorzubringen hat, so soll er reden, aber nicht in Winkeln und vor Knaben, welche in solchen schwierigen Fragen kein Urtheil haben, sondern er soll gegen das, was geschrieben ist, schreiben, und er wird nicht nur mich, sondern noch viele Andere finden, die seinem Irrthume entgegen treten werden."

VI. Vernunft und Offenbarung. — Charakter der Theologie des Thomas von Aquin.

So gibt die Wissenschaft Antwort auf die zwei großen, inhaltschweren Fragen: Was ist Gott? Was ist der Mensch? Doch nicht die letzte Antwort. „Es gibt nämlich," belehrt uns Thomas, „eine dreifache Gotteserkenntniß; die erste gewinnen wir dadurch, daß, von dem natürlichen Licht der Vernunft erleuchtet, wir aus der Betrachtung der Schöpfung zur Erkenntniß Gottes aufsteigen; die zweite findet dadurch statt, daß die göttliche Wahrheit selbst sich uns offenbart, aber nicht so, wie sie an sich ist, sondern im Dunkel des Glaubens; die dritte und höchste Weise der Gotteserkenntniß wird dann sein, wenn

[1]) Ps. 14, 7. Op. 70 sup. Boëth. De Trinitate.
[2]) A. a. O. 67.

wir das, was wir jetzt im Glauben festhalten, vollkommen schauen dürfen." [1]) Wie das Christenthum lehrt, ermöglicht Gott dem Menschen diese höchste Stufe der Erkenntniß, wie sie nur immer der creatürliche Geist ersehnen kann, die Anschauung Gottes selbst, der ersten Wahrheit. [2]) Wenn darum das Christenthum den Satz verkündet, daß die Seligen dereinst Gott schauen werden, wie er ist, so hat es nur einen Gedanken ausgesprochen, dem auch die Philosophie ihre Zustimmung nicht versagen kann. Auf natürlichem Wege können wir allerdings dorthin nicht gelangen; denn Gott schauen überschreitet die Kraft einer jeden creatürlichen Intelligenz; darum bereitet der Glaube hier auf Erden, den Gott in unsere Seele ausgießt, uns zu diesem erhabenen Ziele vor. [3]) Ja, gerade das ist das Auszeichnende der menschlichen Seele, daß sie wegen ihrer Geistigkeit gottverwandt ist; [4]) Gott aber, in seiner unbegrenzten Liebe, will den Menschen noch mehr zu sich heranziehen, ihm Antheil geben an seiner eignen Seligkeit; [5]) darum gießt er unserer Seele die heiligmachende Gnade ein, die nichts Anderes ist als der Keim, der im jenseitigen Leben zur Frucht der Seligkeit sich entfaltet [6]) und die Seele selbst über ihre natürlichen Bedingungen erhebt. Der Glaube ist nur die auf dem Gebiete unserer Intelligenz sich vollziehende Erhebung unserer ganzen Natur, der uns ein Reich der Wahrheit aufschließt, das unserem natürlichen Verständnisse für immer wäre verschlossen gewesen. [7])

Wäre jedoch auch diese höchste Seligkeit in der Anschauung Gottes nicht unser Ziel; dennoch ist eine göttliche Offenbarung uns nothwendig, und muß so der Glaube ergänzen, was der Vernunfterkenntniß mangelt. Denn ohne Gotteserkenntniß können wir selbst unsere natürliche Bestimmung, die in Gott ist, nicht erreichen; in den Fragen über Natur und Wesen Gottes ist eben unsere Vernunft äußerst schwach, wie dies die Geschichte der Philosophie von Anfang an beweist; und wäre sie dies auch nicht, so würden wir auf dem Wege der natürlichen Forschung, welche viele andere Wissenschaften voraussetzt, nur sehr spät zur Gotteserkenntniß gelangen; außerdem

[1]) C. Gent. IV. 1.
[2]) S. I. q. 12. a. 1.
[3]) De Ver. q. 14. a. 3.
[4]) S. I. II. q. 110. a. 4: Est in specie intellectualis creatura.
[5]) L. c. q. 27. a. 6: Consortem divinae naturae.
[6]) De Ver. l. c.
[7]) C. Gent. III. 152.

sind die allerwenigsten Menschen im Stande, theils aus Geistesschwäche, theils wegen anderweitiger Beschäftigungen, theils auch aus Trägheit, durch eigene Forschung Gott zu erkennen. Darum ist es nothwendig, daß auch über jene Wahrheiten der Mensch von Gott durch Offenbarung belehrt wird, welche die Vernunft aus sich erkennen kann.[1])

Diese Offenbarung aber ist uns erschienen in Moses und den Propheten, in letzter und vollkommenster Weise in Christus.

Es ist hier nicht der Ort, die Grundzüge der erhabenen Apologetik darzulegen, welche der englische Lehrer in seiner Summa „Vom katholischen Glauben gegen die Heiden (Mohammedaner)" in systematischer Weise entwickelt hat. Er wehrt den Ausschreitungen nach zwei Seiten hin, betont die Rechte der Vernunft ebenso wie jene des Glaubens, unterscheidet zwischen dem, was der einen und dem anderen zukommt, und läßt beide, wie der heilige Vater Leo XIII. sagt, jenen Freundschaftsbund schließen, durch den Wissen wie Glauben sich gegenseitig stützen, schützen und zu höherer Entwicklung fördern.

Wir Aeltere erinnern uns noch wohl der Zeit, da wir zu den Füßen von Lehrern der Philosophie saßen, auf welche mit vollem Recht das Wort des Dichters seine Anwendung fand:

Da tritt der Philosoph herein,
Beweiset euch, es müßt' so sein;
Das Erste so, das Zweite so,
Darum das Dritte und Vierte so.

Wir gedenken noch wohl jener hoffarttrunkenen Wissenschaft, welche mit Hegel die Welt und ihre Geschichte a priori construirte, so daß die Theologen mit Jacobi und Schleiermacher sich hinter ihr „religiöses Gefühl" flüchteten, das mit der nothwendig gottlosen Philosophie nichts zu thun habe und rein auf sich selbst stehe. Jetzt aber ist mehr als eine allgemeine Ernüchterung eingetreten; ein nackter Materialismus bei den Durchschnittsmenschen, trostlose Skepsis und Pessimismus bei so vielen tiefer Denkenden ist die Signatur unserer Zeit. Man lese nur die Schlußbemerkungen A. Lange's in der letzten Auflage seiner „Geschichte des Materialismus," geschrieben kurz vor seinem Tode, oder blättere in Mainländer's „Philosophie der Erlösung."

[1]) S. I. q. 1. a. 1. II. II. q. 2. a. 4. C. Gent. I. 4. De Ver. q. a. 14. a. 10.

„Ich habe nur noch einen Gedanken, der feststeht," hat neulich ein berühmter Lehrer der Naturwissenschaften gesagt, „der Gedanke der Pflicht;" „aber," wurde ihm bemerkt, „wenn Alles wankt, worauf ruht denn dann die Pflicht?"

Thomas kennt die landläufige Phrase, mit welcher der Mensch seinen Unglauben und Indifferentismus zu decken pflegt. „Ich diene Gott nach der Einsicht meiner Vernunft." Er weist dem gegenüber auf die übernatürliche Bestimmung des Menschen hin, die Anschauung Gottes, durch welche der Mensch seine höchste und letzte Vollendung empfängt; den Weg zu ihr aber bildet der Glaube.[1]) „Ich glaube nicht, was ich nicht begreife," fährt der oberflächliche Rationalismus fort. Aber, entgegnete Thomas, nicht dein Geist ist das Maß der Wahrheit, sondern der göttliche Geist, der die erste Wahrheit, darum Grund und Maß aller Wahrheit ist.[2]) Und nun spricht er einen Satz aus, welcher ein überaus fruchtbares Princip für die gesammte Apologetik geworden ist. „Der Mensch würde nicht glauben, wenn er nicht sehen würde, daß er glauben soll, entweder wegen der Evidenz der Zeichen oder wegen etwas Aehnlichem." [3]) Die evidente Erkenntniß (Sehen) der Glaubwürdigkeitsmotive und Glaubenspflicht stellt er dem Dunkel des Glaubensactes gegenüber. Die Thatsache der Offenbarung wie ihr geheimnißvoller Inhalt ist uns nicht evident; aber evident ist, daß die möglichen Zweifel unvernünftig sein würden. Daß wir aber, wo nur solche Zweifel übrig bleiben, jene Thatsache mit Entschiedenheit anerkennen, und folglich auch den Inhalt der Offenbarung Gotteswegen für wahr halten müssen, ist nicht minder evident.

Seinen Gedanken hat das Concil vom Vatican [4]) aufgenommen; die Glaubwürdigkeit der Offenbarung nennt es evident, die Beweise für die Thatsache der Offenbarung dagegen sind ihm nicht evident, sondern nur „höchst gewiß." So ist der Glaube ein freier und doch „vernunftgemäßer Gehorsam," den wir Gott leisten; sein energisches Princip bildet die Gnade.[5]) Nun wäre es lohnend, an der Hand der theologischen Summa mit Thomas hinabzusteigen in die Tiefen der Geheimnisse des Christenthums; doch dies würde uns

[1]) S. I. q. 16. a. 1.
[2]) S. II. II. q. 2. a. 3.
[3]) L. c. q. 1. a. 4. ad 2.
[4]) De fid. cathol. c. 3.
[5]) S. II. II. q. 6. a. 1.

weit über die Grenzen hinausführen, die unſerer Darſtellung gezogen ſind. Die theologiſche Summa bildet das reichſte und reifſte Werk des Aquinaten; geſchrieben am Abend ſeines Lebens und darum nicht vollendet, bietet es uns die Ergebniſſe der Forſchungen ſeines ganzen Lebens; die philoſophiſchen, patriſtiſchen und theologiſchen Arbeiten der Vorzeit ſowie ſeine eigenen zahlreichen Schriften dienten nur dazu, um dieſe in ihrer Art einzige ſyſtematiſche Darſtellung des Geſammtgebietes der Philoſophie und Theologie zu ermöglichen. Als Aufgabe hatte er ſich geſetzt, das Syſtem der hl. Wiſſenſchaft darzuſtellen, welche von Gott handelt, ſowohl inſofern er an ſich iſt, als inſofern er Princip und Ziel aller Creatur, beſonders der vernünftigen iſt. Demnach zerfällt ſein Werk in drei Haupttheile: 1. Von Gott; 2. von der Bewegung der vernünftigen Creatur zu Gott hin; 3. von Chriſtus, der nach ſeiner menſchlichen Natur der Weg iſt, um zu Gott zu gelangen.

Irren wir nicht, ſo ſind es beſonders drei Vorzüge, welche der theologiſchen Summa die Unſterblichkeit ſichern. Zunächſt iſt es die wunderbare Architektonik des ſyſtematiſchen Aufbaues mit ihrer reichen und doch ſo einfachen, klaren und durchſichtigen Gliederung, die in den Münſtern der Frühgothik, in deren Hallen er gebetet hatte, ihr ſichtbares Abbild gefunden hat. Sodann erſcheint durchweg die Form dem Inhalt, der Ausdruck dem Gedanken congruent; Idee und Wort decken ſich vollſtändig, und es iſt kaum möglich, ſeine Lehren anders, kürzer und beſſer wiederzugeben als mit den Worten, in denen er ſelbſt ſie ausgeſprochen hat. Drittens und ganz beſonders ragt er vor allen Späteren hervor durch die weiſe Maßhaltung in der Auswahl wie in der Entwicklung des Stoffes; die Hyperſpeculation, die wie ein üppiges Schlingkraut die Grundformen des Syſtems überwuchernde und faſt bedeckende Menge unfruchtbarer Quäſtionen und Diſtinctionen, wie ſie ſchon bei ſeinem Nebenbuhler Duns Scotus und noch mehr zur Zeit der ſinkenden Scholaſtik erſcheint, kennt er nicht. In großen Zügen, von Meiſterhand entworfen, ſtellt er das Syſtem der chriſtlichen Wahrheit hin; jede Frage faßt er in ihrem innerſten Kerne, führt ſie bis zu einem gewiſſen Punkte, läßt ſie uns in ihrer ganzen Tiefe und Bedeutung erkennen. Dann aber kehrt er zu dem Wort Gottes in Schrift und Tradition zurück, das allein uns über den göttlichen Willensentſchluß zu belehren vermag.[1])

[1]) S. III. q. 1. a. 3.

Und bei alledem immer tief, groß, gedankenvoll. Man vergleiche nur einmal seine Darstellung[1]) der Congruenz der sieben Sacramente mit der unstreitig geistreichen Entwickelung desselben Gegenstandes bei Göthe; dieser hat die Darstellung des englischen Lehrers nicht gekannt, aber auch nicht erreicht.

VII. Die Sittenlehre des Thomas von Aquin. — Staat und Kirche. — Die christliche Kunst.

Indem Thomas Gott als das Ziel des Menschen darstellt, zu dem dieser und alle Creatur hinstrebt, ward er der Begründer der wissenschaftlichen Moral. Allerdings waren die Bausteine des Systems vor ihm von den Vätern an bis auf Alexander von Hales und Albertus d. G. gesammelt und zubereitet; aber er war es, der aus ihnen das großartige Lehrgebäude hergestellt hat, das ebenso erhaben in seinen Grundanschauungen wie correct und sorgfältig durchgearbeitet in seinen einzelnen Gliedern die Bewunderung seiner Zeitgenossen erregt und bis auf die letzten Zeiten herab der Nachwelt Richtschnur und Vorbild geworden ist. Nur mit wenigen Strichen sei es uns vergönnt, eine Skizze derselben zu entwerfen.

Gut ist, was Alle begehren; aber nur das ist das höchste Gut, was unser Verlangen vollkommen sättigt. Das ist Gott allein, zu dem Alles hinstrebt, vom Staub-Atom bis zum Seraph, durch den Alles, was ist, seine Seligkeit findet, die vernünftige Creatur jedoch allein in Erkenntniß und Liebe,[2]) vorzugsweise aber in Gottes, der ewigen Wahrheit, Anschauung; denn die Intelligenz ist des Menschen edelstes Vermögen, darum ruht in ihrer Beseligung vor Allem unsere Seligkeit.[3]) So zieht eine mächtige, unaustilgbare, tiefste Liebe alle Creatur zu Gott hin als zu ihrem Ziele. — Alles, was liebt, liebt nur ihn, wissend oder nicht wissend. Die Moralität der Handlung besteht darum eben darin, daß der Mensch dorthin strebt, wo sein Ziel allein ist; alle Heiligkeit ist darum nichts Anderes als die von Gott gewollte und in unserer Natur unverwüstlich angelegte Ordnung der Liebe; die Verirrung der Liebe ist die Sünde. Es ist eben die Leidenschaft, die das Auge blendet, daß es in dem irdischen Gute das höchste Gut zu erblicken glaubt.[4])

[1]) C. Gent. IV. 58.
[2]) S. I. II. q. 1. a. 1. 2.
[3]) S. I. II. q. 3. a. 4. 5.
[4]) S. I. II. q. 19. a. 4. 5.

Ein zweifaches Princip ist es, aus dem die einzelnen sittlichen Handlungen des freien Menschen hervorgehen; ein inneres und ein äußeres; jenes bildet das Gewissen und die natürliche und übernatürliche Tugend, dieses das Gesetz und die Gnade. Im Gewissen urtheilt der Mensch über die sittliche Natur der einzelnen Handlung nach den Regeln seiner ethischen Grundanschauung;[1]) die Tugend ist die Fertigkeit (habitus) unserer Seele, welche den sittlichen Act ermöglicht und erleichtert.[2]) Sie erscheint in den theologischen Tugenden, insofern ihr unmittelbares Object Gott ist, dem der Mensch in Glaube, Hoffnung, Liebe entgegenstrebt; in den moralischen, welche die praktische Vernunft und den Willen bestimmen. Als erste bezeichnet er daher die Klugheit, zu dieser zählt er die Gerechtigkeit; jene bildet die Regel für die sittliche Handlung, diese vollzieht die sittliche That; da aber Lust und Schmerz der Ausführung des Guten sich widersetzen, so bilden Mäßigkeit, welche die niederen Triebe beherrscht, und Starkmuth, welche vor keinem Mühsal zurück weicht, mit den oben genannten die nothwendigen Tugenden des sittlichen Lebens, auf welche, als auf ihre Angelpunkte, alle übrigen Tugenden hinweisen. Darum heißen sie Cardinaltugenden.

Das erste der äußeren Principien ist das Gesetz. Das Gesetz ist eine „Ordnung der Vernunft, zum allgemeinen Gute hin, von dem verkündet, welchem die Sorge für das Allgemeine obliegt.“[3]) Nicht Willkür, nicht rohe Gewalt, nicht das gemeine Nützlichkeitsprincip sollen als gesetzgeberische Mächte walten; „was nicht gerecht ist, ist kein Gesetz, und nur insoweit ist ein Gesetz rechtskräftig, als es gerecht ist.“[4]) Norm für die Gerechtigkeit aller menschlichen Gesetze bildet das Naturgesetz; „was ihm widerstreitet, ist nicht Gesetz, sondern Zerstörung des Gesetzes.“[5]) Das Naturgesetz selbst aber hat sein Urbild, seinen Grund und seine verpflichtende Kraft im ewigen Gesetz Gottes; denn Gott, der alle Creatur zu ihrem Ziele hinbestimmt, ist Gesetzgeber aller Creatur. Das Naturgesetz ist darum nichts Anderes als der Reflex des ewigen Gesetzes in der vernünftigen Creatur, wodurch diese ihre sittliche Anlage und das Bewußtsein ihrer Bestimmung empfängt.[6])

[1]) C. Gent. IV. 95.
[2]) S. I. q. 79. a. 13.
[3]) S. I. II. q. 55. a. 1.
[4]) S. I. II. q. 90. a. 4.
[5]) L. c. q. 95. a. 2.
[6]) L. c.

Das erhabenste, heiligste Gesetz ist das göttliche Gesetz des Alten und Neuen Bundes. Da des Menschen Ziel ein übernatürliches ist, darum leitet ihn Gott außer durch das Natur- und menschliche Gesetz zu diesem hin durch eine Regel, die von ihm selbst unmittelbar ausgegangen ist;[1]) seine unfehlbare Autorität läßt keinen Zweifel zu, und sein Gebot dringt bis in das Innerste der Seele.[2]) In höchster Weise aber ist das göttliche Gesetz den Menschen erschienen in Christus. Plato sehnte sich nach dem Anblicke eines sichtbaren Ideals der Gerechtigkeit; es wird uns gegeben in ihm, der die Weisheit des Vaters ist und darum die Quelle des Gesetzes als Gott von Ewigkeit in sich trug, und als Gottmensch durch sein Leben und Leiden Lehrer und Vorbild aller Gerechtigkeit geworden ist.[3])

So setzt Gott das Ziel, sich selbst, das ewige Gut der Creatur;[4]) so bereitet er den Weg zu ihm hin; doch das ist noch nicht genug. Wie im Reiche der Natur er der Erstbewegende ist und die Gestirne ihre Bahnen führt, so führt Er durch seine Gnade in der übernatürlichen Ordnung alle Creatur, vor Allem die Seele des Menschen ihrem Ziele zu.[5]) Die Gnade ist das höchste Princip der Sittlichkeit, ein neues, höheres Lebensprincip, hineingesenkt in den tiefsten Grund der Seele,[6]) die mit göttlicher, siegender Kraft, mit und durch unsere Freiheit[7]) den Willen zu Gott hinführt, das schwache Herz stählend, allen Widerstand der Welt und des Satans überwindend. Von ihr der erste Impuls zur guten That, in ihr jeder Fortschritt in der Gerechtigkeit, mit ihr allein die endliche Vollendung.[8]) So ist Gott Gegenstand und Ursache aller Seligkeit der Seligen, und beginnt für uns in diesem Leben schon die Seligkeit. Wohl trifft zeitliches Leid auch den Gerechten, wie den Ungerechten, aber diesem allein ist es ein Uebel, jenem nur Segen, eine Arznei und Handweisung zum Ziele.[9])

Doch der Mensch lebt nicht blos als Einzelwesen; ihm ist es natürlich, in der Gesellschaft zu leben; diese bedarf daher einer

[1]) L. c. a. 4.
[2]) L. c. q. 91. a. 4.
[3]) S. III. q. 1. a. 2.
[4]) S. I. II. q. 90. a. 1.
[5]) C. Gent. III. 147.
[6]) S. I. II. q. 109. per tot.
[7]) S. I. q. 83. a. 1. q. 23. a. 5.
[8]) S. I. q. 114. a. 9.
[9]) S. I. II. q. 114. a. 10.

Leitung zu dem gemeinsamen Gute hin, das nicht blos ein wirthschaftliches, sondern auch ein sittliches ist; darum ist nur jenes Regiment ein gerechtes, welches das Gemeinwohl bezweckt; verfolgt es Sonderinteressen, dann wird es Tyrannei.[1]) Weil das Leben des Menschen durch die Gesellschaft bedingt ist, diese aber eine Autorität fordert, so ist der Gehorsam uns geboten durch natürliches und göttliches Gesetz.[2]) Doch alle Güter, welche der Staat uns bietet, sind nur Mittel zum höchsten und letzten Ziele der Menschheit, dem Genuß Gottes; diesen erreichen wir nicht durch menschliche Tugend, sondern durch Gottes Kraft. Darum müssen dem, welchem die Sorge für das letzte Ziel zukommt, Christo und seinem Stellvertreter, dem römischen Papste,[3]) durch welche wir zum Himmlischen geführt werden, auch jene untergeben sein, denen die Sorge für die nächsten Ziele der Menschheit zusteht. Darum ist die weltliche Gewalt an sich unabhängig und von Gott; aber sie steht dennoch unter der geistlichen Gewalt in Hinsicht auf das, was sich auf das ewige Heil bezieht.[4])

Thomas sprach hiermit nur aus, was Guizot in unserm Jahrhundert bekannt hat (De l'Église p. 167): Le caractère essentiel de l'esprit chrétien est le respect de la règle et du droit, de tous les droits, les droits de Dieu et les droits de l'homme. Und selbst Pückler-Muskau gestand: „Der Kampf der Päpste mit den Hohenstaufen ist vielleicht in seiner am tiefsten liegenden Idee noch nicht gehörig erkannt worden. Bestand er nicht, von allen zufälligen, persönlichen Interessen gesondert, hauptsächlich in der Verfechtung des Princips völliger Unabhängigkeit aller religiösen Dinge von der Staatsgewalt? Ohne die katholische Kirche hätten wir heute weder wahren Liberalismus noch eine öffentliche Meinung."[5]) —

Wir sind zu Ende. Thomas hat uns enthüllt die wunderbare Harmonie, zu welcher in wohlabgewogenem Maße sich zusammenfügen alle Elemente der Schöpfung, alle Aspirationen unserer Seele, alle Heiligthümer der Menschheit, alle Wege Gottes auf Erden: Glaube und Wissenschaft, Gnade und Freiheit, Göttliches und Menschliches, Staat und Kirche, Himmel und Erde berühren, durchdringen sich und

[1]) De regimin. princip. I. 1.
[2]) S. II. II. q. 104. a. 1—6. I. II. q. 96. a. 4. 5.
[3]) De regim. princip. I. 14.
[4]) L. c. In II. Sent. d. 44. q. 2. a. 3.
[5]) Briefwechsel 1873. I. B. S. 330.

bilden ſo „jenen herrlichen Einklang des Univerſums," der von Gott, dem Urbilde aller Schönheit, ausgeht[1]) und das Menſchenleben veredelt, vergeiſtigt und verſchönert. Fra Angelico der Maler, Dante der Dichter und er ſelbſt in ſeinem, wie M. Carriere ſagt, „prachtvollen" Hymnus auf das allerheiligſte Sacrament bilden nur den Reflex dieſer idealen Weltanſchauung auf dem Gebiete der Kunſt. Und wahrlich, dieſe Kunſt darf ſich wohl den Werken unſerer modernen Maler und Dichter an die Seite ſtellen.

So ragt Thomas hinaus über das gewohnte Maß menſchlicher Größe, iſt er einer der hervorragendſten Begründer und Träger der europäiſchen Civiliſation geworden.

Doch, entgegnet man uns noch einmal, ſollen wir demnach zurück um ſechs Jahrhunderte?

Die Rückkehr zu den Principien des hl. Thomas iſt Fortſchritt, kein Rückſchritt. Denn wer die Irrwege verläßt, die er bisher gegangen, ſtrebt vorwärts, nicht rückwärts; und wer die ewig wahren Grundſätze erkannt hat, der hat den Pfad gefunden, auf dem er nun ſicheren Schrittes vorwärts dringen mag. Auch iſt der Rahmen, in welchem das philoſophiſch-theologiſche Syſtem des Aquinaten ſich uns darſtellt, weit genug, um alle geſicherten Reſultate ſeitheriger Forſchung, namentlich auf dem Gebiete der Sprach- und Alterthumswiſſenſchaft, der exacten Naturforſchung von Copernikus an bis auf Secchi und von Mayer, der vergleichenden Religionswiſſenſchaft und Völkerkunde in ſich aufzunehmen. Hat doch er ſelbſt, der alles Wiſſen ſeiner Zeit umfaßte, uns das Beiſpiel raſtloſen Forſchertriebes gegeben, und der hl. Vater Leo XIII. uns ermahnt, „bereitwillig und dankbar Alles aufzunehmen, was immer Nützliches in neuerer Zeit erdacht worden iſt."[2])

Sterbend hat der Heilige das Hohe Lied, das Lied der erhabenen Gottesliebe erklärt; ſeine Wiſſenſchaft hat ihn Gott erkennen gelehrt, und ſeine Seele hat ihn geliebt mehr und mehr. Das iſt der ſüßeſte Lohn, den ächte Wiſſenſchaft und Bildung ihren Jüngern bietet; denn die „Gottesliebe iſt die Mutter aller Freude."[3])

[1]) S. II. II. q. 145. a. 2.
[2]) Encycl. d. d. 8. Aug. 1879.
[3]) S. II. II. q. 82. a. 4.

Druck von Mahlau & Waldſchmidt. Frankfurt a. M.

Der Socialismus im Zeitalter der Reformation.

Von

Fr. Ibach.

Die Bewegungen, welche in der Gegenwart auf eine tiefgreifende Umgestaltung der Gesellschaft abzielen, sind keineswegs neue Erscheinungen. Sie gehen in ihren Anfängen viele Jahrhunderte zurück, und es ist nicht schwer ihre Entwickelung aus dem allgemeinen Umschwung zu erklären, welcher die sog. neue Zeit begründet hat.

So hat auch der heutzutage hervortretende Socialismus seine Anfänge und seine Grundlagen bereits in jenen Tagen gefunden, in welchen das Mittelalter einer neuen Zeit zu weichen im Begriffe war. Der Anfang des 16. Jahrhunderts hatte den Samen allgemeiner Unzufriedenheit und socialistisch gestaltete Ideen so reichlich ausgestreut, daß schon damals der Ausbruch einer socialen Revolution zu fürchten war. Den zündenden Funken aber in die Masse des angehäuften Brennstoffes hat die Reformation geworfen. Sie war es, die den seither nur auf dem Gebiete des natürlichen Lebens sich bewegenden socialistischen Ideen eine religiöse Grundlage und damit eine ungeheuere, nicht geahnte Expansionskraft gab, Einheit und System in das Chaos umstürzender Ideen brachte und ihnen hiermit Lebensfähigkeit für Jahrhunderte verlieh.

Mancherlei Modificationen haben die Ideen, welche das 16. Jahrhundert erzeugte, erlitten, bis sie in dem heutigen Socialismus ihre letzte Entwickelung fanden. Diese Fortbildung aber, welche die socialistischen Ideen von jenen Tagen an bis zu unserer Zeit genommen haben, ist mehr nur eine äußerliche und formelle, den Bedürfnissen der Zeit entlehnte, während die Principien, Grundlage, Ausgang und Ziel dieselben geblieben sind. Heute wie damals ist ihr Grund und Ausgang die Leugnung und Beseitigung jeglicher Autorität im geistigen wie im politischen und socialen Leben und die Stellung des Menschen nur auf sich selbst. Damals wie heute sollte der

Bruch mit der Vergangenheit ein radikaler sein. Mit der christlichen Vergangenheit sollte vollständig gebrochen, geschichtliche Rechte und Entwickelungen auf religiösem, politischem wie socialem Gebiete vollständig unberücksichtigt bleiben und Alles auf neuer Grundlage aufgebaut werden. Damals wie heute wurde und wird in förmlich organisirter Verschwörung daran gearbeitet, das Unterste zu oberst zu kehren und auf dem Wege der Gewalt durch Blut und Trümmer eine neue Vertheilung der Erdengüter vorzunehmen, die politische Macht aus den Händen der seitherigen Machthaber in die Hände des als souverän erklärten Volkes zu legen und über ihm keine Macht mehr anzuerkennen.

Diesen inneren geschichtlichen und logischen Zusammenhang des heutigen Socialismus mit den socialistischen Ideen der Reformationszeit klar und überzeugend dargelegt zu haben, ist das Verdienst der neueren, auf gründlichem Quellenstudium und auf scharfsinniger Kritik beruhenden Geschichtschreibung, wie sie vor Allem in dem nicht genug zu empfehlenden Werke des Prof. Janssen: „Geschichte des Deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters" vertreten ist. Janssen hat es verstanden, aus dem tiefen Schachte vieler seither größtentheils unbekannter Quellen die Wasser der Geschichte uns wieder lebendig sprudeln zu lassen. Es läßt vergangene Jahrhunderte alle dem, was sie belebte und als geheimste Kraft in ihnen wirksam war, aus sich selbst redend und zeugend wieder an uns vorüberziehen, mit einer Wahrheit, Treue und Objectivität, als ständen wir selbst mitten unter den Zeitgenossen, hörten ihre Sprache und arbeiteten mit am Werke ihrer Entwickelung. Das eben macht Janssens Werk so lehrreich, aber auch so siegreich und unüberwindlich.

Zweck dieser Zeilen ist, an der Hand dieser und ähnlicher, den Socialismus des 16. Jahrhunderts und der Jetztzeit behandelnder Schriften im Einzelnen den Nachweis zu liefern, daß die umstürzenden Ideen des Socialismus und des mit ihm unzertrennlichen Communismus auf dem Gebiete der Politik, der socialen Ordnung, der Religion schon in der socialen Revolution des 16. Jahrhunderts ihren Ausdruck gefunden, daß die revolutionären Mittel zur Durchführung derselben bei beiden dieselben sind, das Zukunfts-Ideal beider sich gleichgeblieben, und daß die schreckliche Enttäuschung, die auf die sociale Erhebung der Reformation gefolgt ist, auch als Fingerzeig für die Jetztzeit und Zukunft gelten kann.

I. Der Kampf gegen die Autorität als Ausgangspunkt der socialen Revolution.

Als Grund und Ausgang aller revolutionären Ideen des 16. Jahrhunderts müssen wir den Kampf gegen die Autorität erkennen. Mit der Verwerfung der Kirche als der von Gott selbst eingesetzten, in allen Sachen des Glaubens und des christlichen Sittengesetzes entscheidenden Autorität und mit der Stellung des Menschen auf sein eigenes Urtheil in allen Fragen des übernatürlichen wie natürlichen Lebens, war der Kampf zur Beseitigung auch jeglicher anderen Autorität im religiösen, socialen wie politischen Leben begonnen. Es half nichts, die heilige Schrift als die einzige und wahre Autorität hinzustellen, denn Luther selbst untergrub wie kein Anderer das Ansehen der heiligen Schrift, indem er bald das eine, bald das andere Buch aus derselben entfernte. „Das ist der rechte Prüfstein: alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht", schreibt er in seiner Vorrede zur Bibelübersetzung. So also will er den Brief des heiligen Jakobus nicht haben in der Bibel in der Zahl der rechten Hauptbücher. Ob der Brief des heiligen Paulus an die Hebräer echt sei oder nicht, „da liegt auch nichts dran." Und von der Offenbarung des heiligen Johannes sagt er: „Helfe jeder daran, was ihm sein Geist eingibt; mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken." Die Autorität der heiligen Schrift sollte also nur insoweit anerkannt werden, als sie mit „dem Geist" eines Jeden übereinstimmte. „Einem Jeglichen gebührt," schrieb Luther an den Rath der Stadt Altenburg, „zu urtheilen über ihre (der dortigen Canoniker) Lehre und die Wölfe zu erkennen, denn ein Jeglicher muß für sich selbst glauben und wissen, was rechter und unrechter Glaube ist."

Gilt aber weder die Autorität der Kirche, noch die der heiligen Schrift, dann gilt noch viel weniger die „weltliche Obrigkeit". Gott selbst hat alle Oberkeit und Gewalt aufgehoben, wo sie wider das Evangelium handelt, sagt er in einem Briefe an den sächsischen Kurfürsten, und in seiner Schrift gegen Carlstadt: „Wo Christen herrschen, da sollen sie keine Oberkeit ansehen, sondern frei vor sich umhauen und niederwerfen, das wider Gott ist, auch ohne Prediger." Was hier von der Autorität in religiösen Dingen gemeint war, fand sehr bald auch seine Anwendung auf dem politischen Gebiete, und es überbieten die Angriffe Luthers auf die Gewalt der Fürsten fast alles, was revolutionärer Geist je geschrieben hat.

Der Kaiser selbst und die Fürsten sind ihm Tyrannen und er droht ihnen „mit dem Schwert des Bürgerkrieges über ihrem Haupte". Herzog Georg ist ihm ein Lügner, schändlicher Lästerer. Und als man ihm über eine solche Sprache Vorwürfe machte, antwortete er kurz: „Es ist itzt eine andere Zeit, daß man die großen Häupter vorhin ungewohnt, antastet und was Gott im Sinn hat, wird man sehn zu einer andern Zeit." An einer andern Stelle schreibt er: „Schändlich laut's, daß Kaiser und Fürsten öffentlich mit Lügen umgehen," nennt die Türken zehnmal klüger und frommer als unsere Fürsten, und fordert alle frommen Christen auf, „daß sie sich über solche tolle, thörichte, unsinnige, rasende, wahnsinnige Narren erbarmen." „Nicht bloß geistlich, sondern auch weltlich Regiment muß dem Evangelium weichen," schreibt er an den Kurfürsten von Sachsen, „es geschehe mit Lieb oder Leid."

Welches Verständniß eine solche Sprache gefunden, das zeigen mehr wie zur Genüge die entsetzlichen Scenen des unter Luther's Augen ausgebrochenen Bauernkrieges. Thomas Münzer verstand es, Luther's Verachtung der Obrigkeit in wilde Verfolgung derselben zu übersetzen, wenn er die „christlichen Brüder" in Erfurt zum Vernichtungskampfe „wider die Tyrannen und großen Hansen" auffordert, „und in einem Sendschreiben den Mord der Fürsten und Herren predigt." „Dran, dran, dran," schreibt er, „weil das Feuer heiß ist. Lasset nur Schwert nicht kalt werden vom Blut. Schmiedet Pinkepauks auf dem Ambos Nimrods, werft ihm den Thurm zu Boden. Es ist nicht möglich, weil sie leben, daß ihr die menschliche Furcht los sein sollt."

Den gleichen Kampf gegen alle Autorität, sei sie kirchlich, sei sie weltlich, führt in unsern Tagen die Socialdemokratie, auch sie hat mit dem Kampf gegen die Religion begonnen, um hiermit die ganze staatliche und sociale Ordnung zu untergraben. Bebel hat dies im Deutschen Reichstag am 17. Juni 1872 deutlich genug ausgesprochen: „Ist erst einmal," spricht er, „die himmlische Autorität untergraben, dann hört natürlich sehr bald auch die irdische Autorität auf, und die Folge wird sein, daß auf politischem Gebiete der Republikanismus, auf ökonomischem der Socialismus, und auf dem Gebiete, das wir jetzt das religiöse nennen, der Atheismus seine volle Wirksamkeit ausübt." Und wie gründlich autoritätslos die socialistische Weltanschauung ist, erklärt das officielle Organ derselben, „der Volksstaat" (1873, 33) in einer Recension des Jägerschen Buches „Der moderne Socialismus." „Wer hat denn diese großen Grundsätze

des Rechtes und der Moral geschaffen?" fragte er, „wenn nicht jene Mehrheit in Verbindung mit den höchststehenden Persönlichkeiten. Warum soll nun nicht, was die eine Mehrheit geschaffen hat, die andere wieder abschaffen dürfen? Es kann doch jedes Zeitalter nur über sich selbst disponiren und nicht über die künftigen Geschlechter! Kein Grundsatz des „Rechtes" und der „Moral," der uns von den Ahnen überkommen, ist bindend für uns. Wir können ihn acceptiren oder nicht, je nachdem es das sociale Bedürfniß erheischt" ꝛc.

Diesen theoretischen Erörterungen, die in zahlreichen Schriften sich finden, zur Seite geht eine wüste und wilde Poesie des Hasses und der Aufreizung gegen die Fürsten und Gewalthaber, ganz wie in den Tagen des 16. Jahrhunderts, die sich bis zur Aufforderung zum Fürstenmord steigert, wenn der Verfasser des „Wintermärchens" (Gesang XX., S. 25) schreibt:

„Dort (in der Hölle) will ich liegen und warten und ruhen,
Bis and're Zeiten gekommen;
Bis die Deutschen ihr Schicksal mit kräftigem Thun
Selbsteigen zur Hand genommen!
Bis sie mit heiliger Zornesgluth
In Fetzen die Throne geschlagen,
Und sie die ganze Tyrannenbrut
Zur Guilloline getragen.
Bis der verpestete deutsche Sumpf
Von Henkern und Heuchlern und Strolchen,
Ist ausgerodet zum letzten Stumpf
Mit Knüppeln und Messern und Dolchen."

Man ist in der That verlegen, wem von beiden man den Vorzug geben soll, ob der Thomas Münzerschen blutigen Prosa oder dieser socialistischen Guillotinenpoesie.

Aber nicht bloß in Kämpfen gegen jegliche Autorität stehen die Socialisten des 16. und 19. Jahrhunderts auf gleichem Boden, sondern mehr noch in dem radikalen Umsturz des ganzen „Rechtszustandes". Das Demagogenthum erklärt, so spricht sich der „Neue Socialdemokrat" (1872, 47) aus, „den bestehenden Verhältnissen den Krieg bis aufs Messer" wie die öffentliche Meinung immer behauptet, und will nur niederreißen und nicht aufbauen. Mit der ersten Hälfte dieser Behauptung sind wir vollständig einverstanden, ja wir haben den bestehenden Verhältnissen den Krieg erklärt und werden so lange kämpfen, bis dieselben zertrümmert sind." Und in dieser Zertrümmerung aller geschichtlichen und herkömmlichen, alles göttlichen wie menschlichen Rechtes und aller bis jetzt bestehenden Zustände arbeitet die Socialdemokratie mit ebensolcher Beharrlichkeit

und Energie, wie seiner Zeit die Reformation an der Zertrümmerung des ganzen mittelalterlichen, auf dem christlichen Glauben gegründeten Reichszustandes gearbeitet hat. „Das ganze geistliche Recht erklärt Luther in seinem Sendschreiben an den Adel deutscher Nation, von dem ersten Buchstaben an bis zum letzten, muß von Grund aus ausgetilgt werden, sonderlich die Decretalen." Namentlich war es seit dem Wormser Reichstag klar geworden, daß das Unternehmen Luthers und seiner Anhänger einen völligen Umsturz des ganzen bisherigen Kirchenwesens und hiermit zugleich aller bestehenden Rechtszustände bezwecke. Selbst Droysen muß zugestehen: „Es hat nie eine Revolution gegeben, die tiefer aufgewühlt, furchtbarer zerstört und unerbittlicher gewüthet hätte. Wie mit einem Schlage war Alles gelöst und in Frage gestellt, zuerst in den Gedanken der Menschen, dann in reißend schneller Folge in den Zuständen, in aller Zucht und Ordnung." So gibt Luther schon in seiner 1523 veröffentlichten Unterweisung jeder Gemeinde das Recht, Lehrer zu beurtheilen, Lehrer und Seelsorger ein- und abzusetzen. „Um Menschengesetz, Recht, alt Herkommen, Brauch, Gewohnheit, habe man sich gar nicht zu kümmern, sei es auch vom Papst oder Kaiser, von Fürsten oder Bischöfen gesetzt, habe es die halbe oder die ganze Welt also gehalten, habe es ein oder tausend Jahre gewährt." Zu gleichem Sinne schrieb Martin Butzer an seinen Freund Sapidus: „Wenn mich nicht alles täuscht, so ist eine große und allgemeine Umgestaltung der Dinge vor der Thür, welche jene besorgten Rücksichtler nicht lange fragen wird, ob sie wollen oder nicht." Und in der That fing ganz bald Thomas Münzer an, mit radikalem Umsturz alles Bestehenden sich ein neues Reich, neues Recht, neue Ordnung zu gründen, und näherte sich in sehr Vielem dem idealen Zukunftsstaate der Socialdemokratie unserer Tage.

Eine solche totale Umkehr des ganzen Rechtszustandes mußte selbst in Luther Zweifel und Gewissensängste hervorrufen. „Alle geistliche und menschliche Ordnung wider aller Menschen Vernunft zu verändern und Andere zu einer solchen Aenderung veranlassen," erschien ihm doch „als ein gar merklich groß Ding." Und in der That, die total revolutionären Ideen von der willkürlichen Umgestaltung alles Rechtes fanden einen nur zu fruchtbaren Boden und erzeugten bald chaotische Zustände, die in wilden Bruderkrieg und Aufstand ausarteten.

Bald tauchte unter den fränkischen Bauern eine „Ordnung und Reformation" auf, wonach ein Volksparlament in Heilbronn

eine neue Reichsordnung ins Leben führen sollte. Sie bezweckte unter scheinbar gemäßigten Vorschlägen die Aufrichtung einer demokratisch socialen Republik mit einem den Namen Kaiser tragenden Oberhaupte, und fand an Grismayr einen energischen Vertreter und Vorkämpfer. Selbst Hegel fand in dieser „Ordnung" die revolutionäre Richtung auf Niederwerfung und Gleichmachung der gegebenen Zustände und Einrichtungen schärfer ausgedrückt als in irgend einem der neueren Verfassungsentwürfe. Auch lassen sich in dem im Juli 1524 zu Speier abgehaltenen Städtetag und seinen Beschlüssen nicht unklar die Grundzüge der socialistischen Commune erkennen. Noch deutlicher kommen dieselben in der von Thomas Münzer organisirten Gemeinde zum Vorscheine, nachdem schon vorher Michael Grismayr in seiner „christlichen Satzung" verlangt hatte: „Die Armen sollen nicht allein mit Essen und Trinken, sondern auch mit Kleidung und aller Nothdurft versehen werden, und hierzu soll Jeder außer dem Zehnten das nöthige Almosen treulich darreichen. Und wäre deß Mangel, so soll vom Einkommen völlige Erstattung gegeben werden. Alle Vorrechte," verlangt sie weiter, „sind zu beseitigen, alle Ringmauern der Städte, desgleichen alle Schlösser und Befestigungen des Landes müssen niedergebrochen werden und hinfür nimmer Städte, sondern Dörfer sein." Denn es dürfe „kein Unterschied der Menschen" sein. Keiner dürfe höher und besser sein als der Andere, sondern es müsse im Land eine ganze Gleichheit sein." Mehr wird auch die socialistische Commune der Zukunft kaum verlangen.

Wie es mit der Achtung vor der Obrigkeit in diesem Staate aussehen sollte, erhellt schon daraus, daß jede Gemeinde und Landschaft das Recht haben solle, sich ihren Herrn zu setzen und abzusetzen.

Jede erbliche Obrigkeit sei schädlich dem gemeinen Nutzen. Vom Volke müsse die Obrigkeit nur auf bestimmte Zeit gewählt werden. Der Präsident Balthasar Hubmaier schmähte aufs höchste Papst, Kaiser und König und frug, „wer sie geheißen habe, Fürsten zu sein." Er fing an zu lehren, „wie das gemeine Volk eine Obrigkeit zu setzen und zu entsetzen habe und nicht schuldig sei, Zinsen, Zehnten, Gefälle und dergleichen zu geben." Eigentlich wollte er gar keine Obrigkeit, sondern die Gewalt sollte bei Allen sein, wie dann auch die Aufständischen in Frankfurt a. M. 1525 erklärt haben, sie brauchten keine Rathsherren, sie selbst seien Rath, Bürgermeister, Papst und Kaiser. Auch die Oberallgäuer Bauern erklärten, daß sie inskünftig ihren Herrn in keinem Dinge mehr gehorsam sein, überhaupt keine

Digitized by Google

Herren mehr haben wollten. Desgleichen lehrten auch die Prädikanten in Thüringen, man sei nicht schuldig, der Obrigkeit gehorsam zu sein.

Eine absolutere Volkssouveränität und Vertheilung der Gewalt auf Alle wird auch der socialistische Staat mit seinen Volksbeamten, Auffehern und Verwaltern kaum erreichen können. Aber auch das andere Specificum des socialistischen Staatswesens, die Rechtsprechung lediglich durch das Volk mit Beseitigung alles geschriebenen Rechtes und der Gesetzgebung, lediglich nach Vernunft, Herkommen und freiem Ermessen, findet sich in der reformatorischen Revolution. Schon Eberlin belehrte im Jahre 1521 die Bauern: „Alle alten kaiserlichen und Pfaffenrechte thun wir ab. Jeglicher soll gemeine Rechte wissen auf daß Jeglicher wisse sein Billiges und Unbilliges. Kein Jurist, kein Fürsprecher soll fürder sein.“ Auch schon der Bundschuh hatte die Forderung aufgestellt, daß jede Gemeine sich selbst richten und rechtsprechen solle, wie denn auch die „Landesordnung von Michael Grismayr“ forderte, daß das Rechtswesen lediglich vom Volke besorgt werde. Jede Gemeine wählt jährlich einen Richter und acht Geschworene, welche den Gerichtszwang versehen. Mit Recht klagt daher Carl v. Bodmann, Luther habe bereits so viel angerichtet, daß selten in einem Hause Einigkeit sei. Dazu habe er alle geschriebenen Rechte verworfen, und wolle, daß man alles Recht dem Gewissen nach sprechen soll und nicht nach geschriebenem ordentlichen Rechte. „So kann man leichtlich auch abnehmen, daß dann kein Recht wird sein, denn wo einem was entgegengesprochen, so macht er sich selber einen Verstand nach seinem Gewissen und spricht: die Andern haben Unrecht gesprochen. Und also kommt Niemand zum Recht und wird also kein Recht sein.“

Der § 5 des bekannten socialistischen Programms der Arbeiterpartei Deutschlands mit seiner „Rechtsprechung durch das Volk, unentgeltliche Rechtspflege“ ist also nichts Neues, und hat in der Reformationszeit sein mustergiltiges Vorbild.

II. Der Kampf gegen Eigenthum, Erbrecht und Capital.

Noch mehr aber als auf dem Gebiete des politischen Lebens erweist sich die sociale Bewegung des 16. Jahrhunderts als Vorläuferin des heutigen Socialismus auf dem eigentlich socialen Gebiete, d. i. auf dem Gebiete des gesellschaftlichen, wirthschaftlichen, gewerblichen Lebens, sowie der Schule und der Wissenschaft. Mit Recht sagt in dieser Beziehung Janssen (S. 93): Unzählige hingen Luther

an, nicht aus Vorliebe für seine dogmatischen Ansichten, sondern wie Melanchthon eingesteht, lediglich deswegen, weil sie ihn als den Wiederhersteller der „Freiheit" betrachteten, unter welcher Freiheit Jeder die Wegräumung dessen verstand, was ihm im Wege war, und die Erlangung erwünschten Glückes. Viele der Anhänger hatten es nur abgesehen auf „wilden Umsturz." In Wort und Schrift untergruben sie zur Erschütterung der Gesellschaft das Vertrauen Aller auf die allgemeine Sicherheit, auf die durch Religion und Gewissen aufgerichtete innere Schranke und auf die äußere Schranke des Gesetzes." Auch Dr. Pastor liefert in seinem verdienstlichen Werke „Die Reunionsbestrebungen Carls V." den eclatanten Nachweis, wie wenig es bei dem ganzen Reformationswerke auf Dogma und Ueberzeugung ankam, sondern wie fast durchgehends die materiellen Interessen den Ausschlag gaben, was vor Allem wiederum Melanchthon in bitterer Weise erfahren mußte, so daß die ganze damalige Bewegung mit Recht den Namen sociale Revolution verdiente. Insbesondere war es Hutten, der mit ernstlicher Energie für diesen socialen Umsturz thätig war, und dem der ganze dogmatische Kampf sowie sein eigenes Wüthen gegen die Kirche nur Mittel gewesen ist, um den socialen Umsturz und sein Ideal schrankenloser Freiheit zu erreichen.

Vor Allem nun erlitt der Begriff des Eigenthums und die Sicherheit desselben durch den von der Reformation organisirten Sturm auf das Kirchengut einen empfindlichen Stoß, wie schon Erasmus am 10. Mai 1521 an Justus Jonas schrieb. Er erkannte sehr richtig, daß „nichts verbrecherischer und nichts für die öffentliche Ruhe und Sicherheit verderblicher sei, als die Einziehung der Güter der Kirche und Priester", denn dann sei weder den Bürgern, noch den Fürsten irgend ein Besitz mehr gesichert. Zunächst lehrte man, daß der Geistlichkeit der Zehnte, Gilt und Zinsen nicht mehr zu bezahlen sei, und schritt stufenweise bis zum vollen Raub des kirchlichen Eigenthums vor, auf den zuletzt die Zerstörung von Kirchen und Klöstern folgte, welche sodann in voller Consequenz die Zerstörung der Schlösser, Burgen und die Plünderung von Stadt und Land zur Folge hatte. Besonders handelte es sich für Luther darum, die „größten Wölfe, nämlich die Bischöfe aus dem Schafstalle zu vertreiben" und er forderte im Jahre 1522 in einer besonderen Schrift „Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe" „alle lieben Kinder Gottes und rechten Christen" zu

einer solchen Vertreibung eindringlichst auf; während sein schwärmerischer Anhänger Franz v. Sickingen den Kaiser aufforderte, gegen den Papst zu handeln mit all seiner Macht als gegen einen Abtrünnigen, Ketzer und Antichristus. Hierzu möge der Kaiser „die antichristlichen Güter, die jetzund geistliche Güter genannt werden, gebrauchen."

Was der Kaiser versäumte, sollte Sickingen ins Werk setzen. „Als deutscher Ziska sollte er sich mit Gewalt und Mord der geistlichen Güter bemächtigen, als ein neuer Brutus mit der Tyrannei der Fürsten und Bischöfe aufräumen." Mit Recht macht Cochläus Luther den Vorwurf: „Du willst die Bettler und Darblosen reich machen durch den Bundschuh, willst ihnen am meisten in den Sack geben alle Stifte, ausgenommen der Edelleute, alle Klöster, Feldkirchen und Wallfahrten. Fürwahr, geräth ihnen der Schanz, so werden sie wohl eine gute Beute davonbringen." Dieser Absicht ganz entsprechend ist es, wenn der Prädicant Eberlin von Günzburg lehrte: „Die Kirche ist das nicht von Gott, sondern von der Gemeinde zu ihren christlichen Versammlungen bestimmte Haus; so einer Gemeinde nicht mehr gefällt ein solches Haus, mag man es wohl fürhin gebrauchen als ein Kaufhaus, Badhaus, Brodhaus, Fleischhaus, ohne alle Scrupel." Angesichts solcher Aeußerungen dürfen wir uns über die Greuel von Kirchenschändungen, Zerstörungen und Verwüstungen nicht wundern, die überall geschahen, wo die neue Lehre Platz griff.

Kein Wunder aber auch, daß bei dieser Preisgebung des kirchlichen Eigenthums das Privat-Eigenthum noch weniger Schutz fand und die Theilungsgelüste ganz allgemein wurden. Der arme, gemeine Mann, so wird an Erzherzog Ferdinand berichtet, sei allenthalben begierig, frei zu werden, keine Abgaben mehr zu zahlen und mit den Vermöglichen zu theilen. Der Erzherzog möge einen reisigen Zug schicken, damit man noch bei Zeiten, ehe der Zulauf des Pöbels überhand nehme, gerüstet sei. In Thomas Münzer's neuem Gottesreiche sollte „die Christenheit gleich werden, alle Erdengüter sollten gemein sein und einem Jeden nach Nothdurft und Gelegenheit ausgetheilt werden." Diese mystisch-communistischen Lehren Münzer's fanden bei dem gemeinen Mann sehr starken Beifall, besonders in Sachsen.

Auch in der Schweiz fand diese auf „innerlicher, göttlicher Auslegung der Schrift" begründete Lehre von dem neuen Gottesreiche mit seiner Gütergemeinschaft unzählige Anhänger. In ihm sollte „kein Unterschied der Menschen, auch nicht in Hab und Gut sein, und sollt man ausbrennen alle Klöster und Schlösser

und tödten alle, die widerspenstig sind dem Gottesreiche," so daß der Sprecher der katholischen Cantone sich schon im Jahre 1624 auf der Tagsatzung äußerte: „Durch die religiösen Neuerungen werde das Volk so unruhig, daß es sich weigere, Zinsen, Zehnten und andere Leistungen zu entrichten, und dabei im Glauben stehe, es solle Alles gemein sein, es verachte dermaßen die Obrigkeit, daß der Untergang der Schweiz entstehen könne."

Diese im 16. Jahrhundert zu Tage getretenen radikalistischen und communistischen Bestrebungen hatten allerdings bereits ein Jahrhundert früher mit Wicleff und Huß begonnen. In Wicleffs „evangelischem Zukunftsstaate" sollte kein Privateigenthum mehr vorhanden, sondern Alles Gemeingut sein, während Huß lehrte, daß die Güter der Geistlichen „Güter der Armen" seien, durch welche diese ernährt werden sollen, die Armuth sei überhaupt nur ein von Gott geduldetes Uebel, an welchem die Reichen Schuld trügen. Nur die Gläubigen hätten Recht auf Besitz. In einer Eingabe an den Prager Rath stellte eine Hussiten-Partei 12 Artikel auf, in welchen sie unter Anderem verlangte: „Alle Abgaben und Lasten, aller Unterschied der Stände, alle Abhängigkeitsverhältnisse sollen aufhören. Alle sollen unter einander Brüder, und keiner soll dem andern unterthan sein." Andere Parteien forderten die Einführung eines völligen Communismus: „Alles sollte Allen gemein sein, Niemand ein Sondereigenthum besitzen; wer ein solches besitze, begehe eine Todsünde. Alle Herrschaft solle an das Volk, an die Auserwählten fallen; alle Städte, Dörfer und Burgen müßten verwüstet und verbrannt werden." Dieselben Grundsätze wurden von Hans Böhm, dem Sackpfeifer im Taubergrunde gepredigt. In seinem neuen Gottesreiche werde jeder Unterschied der Stände aufhören und unter allen Menschen brüderliche Gleichheit herrschen. „Die Fürsten, geistlich und weltlich, haben so viel, hätte das die Gemein, so hätten wir alle gleich genug, und dies müsse geschehen."

Das Extrem social-communistischer Ideen, welches im Besitze des Privateigenthums ein Verbrechen findet: „Eigenthum ist Diebstahl" hat also bereits im 15. Jahrhundert seine würdigen Vorläufer, und die ganze socialistisch-communistische Bewegung der Neuzeit, so weltstürmend und kühn sie aussieht, ist nur ein abgeschwächter Nachtreter der unter religiöser Fahne fanatisch einherstürmenden socialen Bewegung des Reformationszeitalters.

Aber nicht blos die allgemeinen Grundsätze über Besitz und Eigenthum sind in beiden Revolutionen dieselben, auch über die ein-

zelnen Arten des Besitzes, über Grundbesitz und Kapital, sowie über Handel und Gewerbe, findet sich eine merkwürdige Uebereinstimmung zwischen dem Socialismus des 16. und 19. Jahrhunderts. Gleichwie es ein Hauptbestreben des heutigen Socialismus ist, den Grundbesitz aus der Hand des Einzelnen in die der Commune zu legen und ihn zur gemeinsamen Nahrungsquelle Aller zu machen, so ging auch das Bestreben der reformatorischen Socialisten mit Energie dahin: Wald, Wasser, Weide und Wild Jedermann zu unbeschränkter Benutzung zu überlassen, und müsse es dahin kommen, daß Fürsten und Herrn um einen Taglohn arbeiten müßten. Holz und Feld dürfe nicht mit Bann belegt werden. Es sei Armen und Reichen gemeinsam. Einer der 12 Hauptartikel der Aufständischen von 1525 lautet: „Alle Wiesen und Aecker, welche nicht rechtlich erkauft werden, müsse an die Gemeine zurückfallen," womit vor allem alle Schenkungen getroffen werden sollten. Auch die andere Forderung lautet echt socialistisch: „Alle Schmelzhütten und Bergwerke, welche dem Adel und ausländischen Kaufleuten oder Gesellschaften angehören, müssen zu gemeinen Landeshänden eingezogen werden, da die bisherigen Besitzer durch Wucher ihr Besitzrecht verwirkt haben. Ein oberster Faktor hat zu gemeinem Nutzen den gesammten Bergbau zu leiten."

Von noch größerem Interesse für die Neuzeit ist jene Forderung der 12 Artikel, welche sich gegen die Uebermacht des Capitals richtete. Die großen Handelsgesellschaften, welche Arme und Reiche durch willkürliche Festsetzung der Preise gleichmäßig beschweren, sind nach ihnen sämmtlich aufzuheben. Weder einem Einzelnen, noch einer Gesellschaft darf fortan erlaubt sein, über zehntausend Gulden als Betriebskapital zu verwenden. Wer mehr als diese Summe im Handel stecken hat, soll das Hauptgut und die Hälfte von dem Ueberschuß an die Reichskammer verlieren. Der Kaufmann, welcher über zehntausend Gulden reich ist, möge nach Gefallen Andern fürstrecken, leihen und evangelisch helfen." Er kann das Geld bei dem Rathe der Stadt zu vier vom Hundert hinterlegen und dieser es zu fünf vom Hundert an ärmere Bürger zu besserer Betreibung ihres Geschäfts darstrecken. Alle Geldwechselgeschäfte sind bei schwerer Strafe zu verbieten. Den Krämern in Städten, welche mehrerlei Waaren feilhalten, darf man nur Eine Waare zulassen.

Unter den Großhändlern der „großen Hansen" muß eine Ordnung gemacht werden, damit auch die kleineren Kaufleute ihre Nahrung

haben. Nach der Landesordnung von Michael Geismayr soll fortan „im Lande Niemand mehr Kaufmannschaft treiben," auf daß sich mit der Sünde des Wuchers Niemand mehr beflecke, soll für den Verkauf von Waaren ein bestimmter Ort bestimmt, dort unter Aufsicht des Amtmanns Alles angefertigt und nur zum Kostungspreise verkauft werden.

Aber auch in Betreff des Handwerks und Gewerbes treten schon frühzeitig socialistische Bestrebungen hervor.

Schon in der von einem hussitischen Geistlichen um das Jahr 1438 abgefaßten Schrift: „Die Reformation Kaiser Sigismunds," wird die Abschaffung der Zünfte verlangt; Jedermann dürfe nur sein eigen Gewerk und Handwerk treiben, kein zweites daneben, die Preise der Lebensmittel und die Handwerks- und Taglöhne müßten durch beeidigte Vertreter des Handwerks festgesetzt werden, auch müßten in den Städten alle Dinge gemein sein, Freiheit und Gleichheit müsse durch die Kleinen auf Erden eingeführt werden."

Ganz und gar aber für Geist und Herz unserer heutigen Socialisten gemacht ist die „Neue Ordnung weltlichen Standes," welche Johann Eberlin im Jahre 1521 entworfen hat. Keine ehrliche Arbeit, so heißt es in ihr, oder Nahrung soll sein, denn der Ackerbau; keine fremden Waaren außer zu großer Leibesnoth dürfen eingeführt werden, keine kaufmännische Genossenschaft, welche mehr als drei Mitglieder zählt, dürfe geduldet werden. Gewild, Vögel und Fisch soll Jedermann gemein sein, für seine Noth zu fahen, was er vermag, Holz soll Jedermann gemein sein zu hauen. Für einen halben Pfennig soll man so viel Brod geben, als ein starker Mann auf einen Imbiß essen mag. Ein Maas Wein soll um einen Kreuzer gekauft werden, und das Maas soll so groß sein, daß zwei Menschen auf einen Imbiß genug haben, die vernünftig trinken wollen. Wer unter hundert Gulden besitzt, hat keine Steuern zu zahlen, wer mehr hat, zahlt jede Woche einen Heller. In den Städten darf mit Ausnahme der zum allgemeinen Nutzen bestimmten Gebäude kein übermäßig köstlich Haus gebaut werden. Jeder, welcher überflüssiger zehrt, als sein Vermögen geachtet wird, soll man bei einem Eid den Obern anzeigen. Für öffentliche Anstalten darf Niemand etwas in seinem Testamente vermachen. Die weltliche Obrigkeit besorgt die Armenpflege und führt einen zwangspflichtigen und unentgeltlichen Schulunterricht ein, und zugleich entwirft sie für diesen den wunderlichsten Schulplan, der Alles überbietet,

was der Bildungsfanatismus der Neuzeit an Möglichem und Unmöglichem geleistet hat. Janssen referirt ihn S. 186.

Stellen wir neben dieses sociale Programm des Zeitalters der Reformation das Programm der socialistischen Arbeiter-Partei Deutschlands, so wird sich ergeben, daß einerseits die Grundsätze dieselben geblieben und sie nur in Betreff der Form, gegenüber der heutigen Productionsweise und der größeren Capitalmacht, eine Aenderung erlitten haben, und daß andrerseits der damalige Socialismus den heutigen an Kühnheit und Consequenz noch übertroffen hat. Der § 1 des modernen Programms lautet: „Die Arbeit ist die Quelle alles Reichthums und aller Cultur, und da allgemein nutzbringende Arbeit nur durch die Gesellschaft möglich ist, so gehört der Gesellschaft, d. h. allen ihren Gliedern, das gesammte Arbeitsprodukt bei allgemeiner Arbeitspflicht, nach gleichem Recht, Jedem nach seinen vernünftigen Bedürfnissen. Die Befreiung der Arbeit erfordert die Verwandlung der Arbeitsmittel in Gemeingut der Gesellschaft und die genossenschaftliche Regelung der Gesammtarbeit mit gemeinnütziger Verwendung und gerechter Vertheilung des Arbeitsertrags. Die Befreiung der Arbeit muß das Werk der Arbeiterklasse sein, der gegenüber alle anderen Klassen nur eine reactionäre Masse sind." Uebersetzt man diesen Paragraphen des Programms und seine folgenden in verständliches Deutsch und zergliedert man die allgemein volkswirthschaftlichen Bezeichnungen, so hat derselbe folgenden Sinn:

1. Alle Arbeitsmittel, also Grund und Boden, Häuser und Maschinen, Werkzeuge und Rohstoffe sowie Kaufmannsgüter aller Art werden Staatseigenthum, Privateigenthum hieran gibt es nicht. Da der Staat allein das zur Lebensnothdurft Erforderliche zu verabreichen hat und der allgemeine Ernährer ist, so kommt auch Geld und jedes Tauschmittel in Wegfall. Hiermit fällt auch das Erbrecht, oder beschränkt sich höchstens auf die Vererbung dessen, was man von seinem täglichen Unterhalte an Speise oder Kleidern erübrigt hat.

2. Der Staat bestimmt, was mit den gemeinschaftlichen Arbeitsmitteln in den Staatswerkstätten producirt werden solle. Jeder arbeitsfähige Mensch, einschließlich der Frauen, ist arbeitspflichtig und muß diejenige Arbeit verrichten, die ihm vom Staate angewiesen wird. Privatfabriken, Privathandwerk, Privatlandwirthschaft, aller Groß- und Kleinhandel der Privaten hört auf. Der Staat allein producirt, verwerthet, verkauft nach Außen und hat allein den Preis aller Waaren zu bestimmen.

3. Der Ertrag der Arbeit wird nach Abzug der Betriebskosten für Alle gleichmäßig verwendet, steht theils Allen zur gemeinsamen Benutzung offen, theils wird er an die Einzelnen vertheilt je nach Bedürfniß. Wenn auch auf diese Weise das grasse „Theilen" vermieden ist, so ist der Socialismus in seiner Ausführung dennoch purer Communismus, wie auch der „Volksstaat" (1871, 80, Beilage) einfach zugesteht: „Der Socialismus ist die Frage, auf welche der Communismus die Antwort gibt. Jener fragt: Wie? Dieser antwortet: „So". Jener ist die Theorie, dieser die Praxis. Wer wahrhaft Socialist sein will, muß Communist sein. Das Eine ist die zwingende Folge vom Andern. Im Jahre 1873, 25, schreibt er: Der heutige Socialismus ist communistisch. Socialismus und Communismus haben sich so weit genähert, daß ihre Unterschiede beinahe verschwunden sind." Der Communismus ist nichts Anderes, als die letzte Consequenz des Socialismus, oder mit andern Worten: Der Communismus ist der durchgeführte Socialismus. — Was also der heutige Socialismus vor dem des Zeitalters der Reformation voraus hat, ist nur die mehr systematische Durchführung, er hat eine Art wissenschaftlicher Form und Sprache angenommen, während jener auf dem Boden falscher religiöser Anschauungen naturwüchsig sich entwickelte.

III. Die Stellung der socialen Bewegung zur Religion.

Ein anderes sehr reiches Gebiet für Vergleichungen zwischen der socialen Revolution des 16. Jahrhunderts und der Jetztzeit bietet ihre beiderseitige Stellung zur Religion. Ja hier auf diesem Gebiete liegen die tiefsten und letzten Gründe der beiderseitigen schweren Verirrungen. Denn so gewiß als die sociale Bewegung im 16. Jahrhundert durch die totale Umgestaltung des religiösen Glaubens und Lebens hervorgerufen wurde und durch die Leugnung jeglicher Autorität auf dem Gebiete des Glaubens wie des sittlichen Lebens nothwendig zu einer chaotischen Verwirrung auf allen Lebensgebieten führen mußte: so nimmt auch der Socialismus der Jetztzeit seinen Ausgangspunkt aus seiner absoluten Feindseligkeit gegen jede geoffenbarte Religion, aus der Leugnung jeglicher von Gott gesetzten Ordnung des socialen Lebens und aus dem Princip, das ganze geistige und sociale Leben auf rein menschlicher Grundlage aufzubauen. Nur darin besteht

ein Unterschied, daß die sociale Revolution des 16. Jahrhunderts sich scheinbar allerdings auf „göttliches Wort und Gesetz" stützte, diesem jedoch eine von jeglicher Autorität entkleidete, rein subjective, menschliche, willkürliche Auslegung gab und den denkbar möglichsten Mißbrauch mit ihm trieb, während der Socialismus der Jetztzeit diesen Deckmantel religiöser Formen und göttlicher Autorität gänzlich bei Seite legt und seine Satzungen und Lehren als absolut menschliche, ohne jeglichen Hintergrund göttlicher Autorität proklamirt, und hiermit den Vorzug der Ehrlichkeit und der Consequenz für sich in Anspruch nimmt. Wir wissen bei ihm, mit wem wir es zu thun haben, und wenn auch hie und da von den heutigen Socialisten eine Anlehnung an christliche Ideen versucht worden ist, um schwache Geister in die Irre zu führen, so ist doch ganz bald von competenter Seite das energische Dementi erfolgt und die ganze Sache des Socialismus wieder mit voller Ehrlichkeit klar gestellt und jede Accommodation zurückgewiesen worden.

Wenn das Gothaer Programm vom 25. Mai 1875 erklärt: Die Religion ist Privatsache, so ist diese Erklärung doch nur ein nothdürftiges Mäntelchen zur Verhüllung der grassesten Gottesleugnung und der tiefsten Feindschaft gegen alle Religion. Denn sie heißt zunächst: Der socialistische Staat kennt keine Religion und respectirt keine Religion, bleibt weder vor einem christlichen Dogma noch einem christlichen Gesetz stehen." Er will nicht einmal das Wort „Religion" hören, denn er setzt an die Stelle der Religion die „Humanität, welche auf der Erkenntniß beruht, daß nur in der socialen brüderlichen Arbeit, in der ökonomischen Gemeinschaft der Erlöser lebt, der uns vom leibhaftigen Bösen, der Ausbeutung durch den Capitalismus, befreien kann." (Fr. J. Dietzgen: Religion der Socialdemokratie. Fünf Kanzelreden. Leipzig 1875.) „Die cultivirte menschliche Gesellschaft ist das höchste Wesen, woran wir glauben; auf ihrer socialdemokratischen Gestaltung beruht unsere Hoffnung, sie erst wird die Liebe zur Wahrheit machen, für welche die religiösen Phantasten bisher nur geschwärmt haben." „Die Religion ist Privatsache" heißt ferner: Die Socialdemokratie kann es nicht hindern, daß der Einzelne in Sachen der Religion denkt, was er will, öffentliche Geltung dafür aber darf er nicht verlangen, darf also dem Staate gegenüber sich nicht auf seinen Glauben, sein Gesetz, sein Gewissen berufen. Der Socialismus macht aus seiner Feindschaft gegen alle göttliche Autorität gar kein Hehl, und seine Schriften strotzen vom Hasse gegen alle Religion,

welchen Namen immer sie tragen möge. Als man es opportun fand, mit seinen innersten Tendenzen herauszutreten und gegen die Berliner Christlich-Socialen Front zu machen, da wurde dem Christenthum der „Krieg bis aufs Messer" erklärt, zum Massenaustritt aus der Landeskirche aufgefordert und selbst Abänderung jenes Paragraphen des Gothaer Programms gefordert, der die Religion als Privatsache gelten lassen will.

In diesem ausgesprochenen Atheismus und der völligen Losreißung von allem Uebersinnlichen, Göttlichen, von aller Transcendenz und aller außermenschlichen Autorität und Macht liegt das treibende Princip unseres heutigen Socialismus. Nach ihm muß sich das ganze sociale und politische Leben gestalten. Ist der Mensch nicht für ein Jenseits geschaffen, nicht für eine außerweltliche Seeligkeit: nun gut! Dann muß die Erde sein Himmel sein, und wenn sie es nicht ist, so muß sie es werden, wenn nicht gutwillig, dann mit Gewalt. Ist er von jeder göttlichen Autorität losgerissen, dann muß der Staat die höchste und einzige Autorität sein und hat er die Aufgabe alle geistigen und leiblichen Bedürfnisse ihm zu befriedigen, er muß ihm die Stelle Gottes und seine Vorsehung vertreten.

Das also ist die Stellung des heutigen Socialismus zur Religion. Sehen wir nun zu, wie zu allem dem das Zeitalter der Reformation den Grund gelegt hat.

Schon Erasmus von Rotterdam, den Janssen mit Recht unter die Väter und wesentlichsten Förderer der Reformation zählt, mußte sich wegen seiner Angriffe auf den Glauben, das Papstthum, auf die Sacramente, die Liturgie, die Orden von Albertus Pius, Fürst von Carpi den gerechten Vorwurf machen lassen: „Hast du nicht dadurch bei schwachen und leichtfertigen Menschen den Gedanken erregt, alle diese Dinge seien ohne Werth und hätten keine Kraft, haben sie nicht durch solch leichtsinnige Aeußerungen dies Alles verachten gelernt?" Seine Sprache fiel durch leichtsinnige Vermischung des Heiligen mit dem Gemeinen in Frivolität, selbst in Blasphemie und keiner hat, wie ihm selbst der Engländer Lee zum Vorwurfe macht, einen solchen Bibelspott ausgeübt, Keiner sich über die Verfasser der heiligen Schriften in einer jedes christliche Gefühl so verletzenden Weise ausgesprochen, wie er. Sogar ein Gebet des Herrn machte er seinem blasphemischen Spotte dienstbar. In seiner Schrift „Ueber die Verachtung des Todes" billigt er den ganz heidnischen Grundsatz: „Am besten ist es nicht geboren werden, das Nächstbeste, so schnell

wie möglich aus dem Leben zu verschwinden," und rühmt vom Tode: „Wenn er die einen ätherischen Ursprung besitzende Seele aus dem groben Zucht- und Arbeitshause des Körpers erlöst, so ist denen Glück zu wünschen, welche aus dem Leben geschieden und zu jener glückseligen Freiheit zurückgekehrt sind." Von Christus, dem Spender des ewigen Lebens, und von der auf ihn gegründeten Hoffnung ist in der Abhandlung keine Rede. Die Erziehung der Jugend läuft nach seinen Grundsätzen wesentlich auf den Erwerb einer feinen, intellectuellen Bildung, auf Befolgung der Rathschläge des gesunden Menschenverstandes, auf Anwendung aller Mittel menschlicher Klugheit hinaus, und entbehrt jeglicher wirklich christlichen Grundlage. Die aus dieser Schule hervorgegangenen Humanisten verdienen vollständig den Tadel des Cochläus: „Ihre Sitten sind, um nicht mehr zu sagen, locker und frech, Achtung vor dem Heiligen und Ehrwürdigen trifft man bei ihnen selten; stark sind sie nur im Beschimpfen und Verhöhnen alles Bestehenden, und wer nicht mithelfen will, um dieses über den Haufen zu stürzen, ist in ihren Augen ein Barbar."

Schon einen bedeutenden Schritt weiter auf dem Wege zum Unglauben thaten die Erfurter Humanisten, vor allen Mutian. Er faßt bereits das Christenthum als das zum Mosaismus im Gegensatz stehende, von allen Offenbarungsthatsachen unabhängige reine Menschenthum auf. Selbst seine Begriffe von der Gottheit fangen an zu wanken: „Es ist nur Ein Gott, heißt es in einem Briefe, und Eine Göttin. Aber es gibt viele Gestalten und viele Namen: Jupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Juno, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria. Aber hüte dich, das auszubreiten. Man muß es in Schweigen hüllen, wie eleusinische Mysterien." Noch weiter wagte sich der cynische Ulrich von Hutten in seinen verschiedenen Pamphleten, vor Allem in den epistolae obscurorum virorum, deren eigentliches Ziel weder die Gegner Reuchlin's noch die Cölner, sondern das Papstthum selbst und die kirchliche Autorität sind. In wahrhaft schmählicher und frevelhafter Weise wird in ihnen mit der heiligen Schrift Spott getrieben und die Person Christi durch schmachvolle Vergleiche herabgewürdigt. Daß alle kirchlichen Institutionen mit Schmach übergossen werden, versteht sich bei Hutten von selbst. Seinem durchaus revolutionär angelegten Geiste entsprach die Lascivität und wüste Ausgelassenheit seines Lebens, seine Liebe zur Gewaltthat, Fehde, raubritterlichem Wesen und seine wilde Poesie des Hasses. Ein solcher Mann war in der That ein mustergültiges Prototyp des heutigen Unglaubens.

Aber auch die Stellung, welche Luther selbst zur Kirche und zum Christenthum einnahm, mußte den Unglauben mächtig fördern. Obwohl er als Erkenntnißquelle des Glaubens die heilige Schrift hingestellt hatte, so untergrub er selbst doch wieder das Ansehen dieser heiligen Bücher auf das Empfindlichste, indem er die Echtheit und Unechtheit derselben von seinem persönlichen Urtheile abhängig machte, und in ihrer Handhabung und Auslegung jegliche Autorität zurückwies. Bereits am 16. November 1521 wies Herzog Georg von Sachsen in seinem Schreiben an den Kurfürsten Friedrich darauf hin: Die Dinge in Sachsen nähmen seines Bedünkens eine Gestalt an, wie bei den Böhmen, gegen welche doch ihre Vorfahren um des Glaubens willen bis auf das Blut gestritten hätten. Es gäbe sogar schon Einige, welche gar kein Religion mehr hätten und die Unsterblichkeit der Seele leugneten. Alles das fließe aus Luther's Lehre, Alles sei in Sekten gespalten, der Glaube fast erloschen und in Altweibermärchen verkehrt.

Ja Luther selbst gesteht in seiner Widerlegung Carlstadt's zu, daß aus dem Grundsatze freier Auslegung der heiligen Schrift endlose Verwirrung und Unglauben hervorgehen. Man werde sehen, sagt er in bangem Vorgefühle, daß diejenigen, welche die Schrift mit der sophistischen Vernunft und spitzen Subtilitäten messen und meistern wollten, bald dahin kommen würden, daß sie auch leugnen werden, Christus sei Gott. „Du sollst Wunder sehen, wie klug die Vernunft sein wird, sonderlich im tollen Pöbel." Und wahrlich, Luther hatte nur zu sehr Recht. Aus seinem Princip mußte der Unglauben folgen. Der Rath von Nürnberg hatte sich schon im Jahre 1521 in dem Prozesse gegen drei dortige Maler, die durch die Predigten Osianders zur Verzweiflung an aller Wahrheit gelangt waren, von dieser Folgerung überzeugt. Auch hatten gläubige Schriftsteller der damaligen Zeit frühzeitig darauf aufmerksam gemacht, daß eine vollständige religiöse Anarchie die Folge der „christlichen Freiheit" sein werde, so wie Luther sie verlange. Und schon im Jahre 1525 war es soweit gekommen, daß Luther selbst sich zu dem Bekenntnisse genöthigt sah: „Dieser will keine Taufe, Jener leugnet das Sakrament; ein Anderer setzt noch eine Welt zwischen dieser und dem jüngsten Tage; etliche lehren: Christus sei nicht Gott; etliche sagen dies, etliche das, und schier sind so viele Sekten und Glauben als Köpfe."

Es war eine vollständige Anarchie des Glaubens eingerissen und infolge dessen hatten sich auch die wunderlichsten socialen Systeme

ausgebaut, alle gegründet auf dieſelbe heilige Schrift, die Jedermann zu Willen ſein mußte. Auch Erzherzog Ferdinand ſchrieb in ſeinem Berichte an den Kaiſer im Jahre 1524, ſchon ſei das geſellſchaftliche Leben tief erſchüttert durch die herrſchend gewordene religiöſe Anarchie. Bange Sorge befalle ihn bei ſeinen täglichen Erfahrungen um das mit der Religion ſtets innig verknüpfte Gemeinweſen, und um die mit ihrem Untergang bedrohte Deutſche Nation; auf das Tiefſte ſei er betrübt, nicht die Mittel zu beſitzen, um zum Wohle der Chriſtenheit ſo aufzutreten, wie der unſeeligen, alles menſchlichen und göttlichen Friedens verluſtig gewordenen Zeit Noth thue. Oder was anders als Anarchie konnte aus der Lehre folgen, die Luther in ſeiner Unterweiſung im Jahre 1523 veröffentlichte: „Darum laſſen wir Biſchöfe und Concilien ſchließen und ſagen, was ſie wollen, aber wo wir Gottes Wort für uns haben, ſoll's bei uns ſtehen, und nicht bei ihnen, obs Recht oder Unrecht ſei, und ſie ſollen uns weichen und unſerem Wort gehorchen. Alle Biſchöfe, Stifte, Klöſter, hohe Schulen, die das Urtheil der Lehre den Schafen unverſchämt genommen, ſeien nichts anderes als Mörder und Diebe, Wölfe und abtrünnige Chriſten."

In augenfällig ſehr ſonderbarer Beweisführung folgerte Luther aus den Worten Chriſti: „Hütet euch vor falſchen Propheten," den Satz: „So kann ja kein falſcher Prophet ſein unter den Zuhörern, ſondern allein unter den Lehrern." Darum ſollen und müſſen alle Lehrer dem Urtheile der Zuhörer unterworfen ſein mit ihrer Lehre, nichts, keine Lehre, kein Satz dürfe gehalten werden, es ſei denn von der Gemeine, die es höret, geprüfet und für gut erkannt." Da jeder Chriſt von Gott gelehrt und zum Prieſter geſalbt ſei, ſo gehe die Biſchöfe und andere geiſtliche Vorſteher, die an des Teufels Statt ſitzen und Wölfe ſind, das Predigtamt und Seelſorge zu beſchicken ebenſoviel an als die Türken und die Juden. „Eſel ſollen ſie treiben und Hunde leiten. Tyrannen ſind es und Buben, die mit uns handeln wie des Teufels Apoſtel ſelber." —

Was Wunder, wenn bei dieſem totalen Umſturz aller Ordnung in der Kirche der Umſturz auch auf das ſociale und politiſche Gebiet übertragen wurde, und man ſich dabei mit ganz gleichem Recht auf dieſelbe heilige Schrift ſtützte, auf die Luther mit ſeiner religiöſen Revolution ſich geſtützt hat. Wie leicht es geweſen, auch für den tollſten Umſturz und himmelſchreiende Gewaltthat das Zeugniß der

heiligen Schrift und der Religion für sich zu bekommen, haben die Greuel des Bauernkrieges nur zu sehr gezeigt.

Der Unterschied zwischen dieser in dem Zeitalter der Reformation sich vollziehenden Revolution und dem Unglauben des heutigen Socialismus ist nur ein gradueller. Der Volksstaat (1873, 14) schreibt: „Die Religion ist seit undenklichen Zeiten und bei allen Völkern das hauptsächlichste Ausführungs- und Ausbeutungsmittel gewesen. Einerlei ob die Priesterschaft selbst die Staatsgewalt in den Händen hatte, oder der Staatsgewalt diente, stets ist sie für den Rückschritt und die Barbarei eingetreten."

Dem Socialismus steht jede Religion im Wege, weil jede Religion einen, wenn auch noch so verkümmerten Gottesglauben hat, und weil jeder Gottesglaube die Glückseligkeitstheorie des Socialismus durchkreuzt. Ein socialistischer Parteiführer erklärte offen und kalt: „Wir halten Gott für ein Asyl der Dummheit; wir betrachten Gott als das größte Uebel in der Welt und darum erklären wir Gott den Krieg." Auch sie verstehen so gut wie die Reformatoren den Sturz der geistlichen Autorität mit der weltlichen und socialen Revolution in Verbindung zu bringen. So schreibt der Volksstaat in einem Artikel: Ueber Atheismus und Theismus (1872, 103): „Mit dem letzten Christen wird auch der letzte Sklave frei werden. Die Zukunft muß dem Atheismus gehören, nur in ihm ist das Heil für die Menschheit, die ihre guten Rechte so lange für einen Wahn verschacherte, zu finden." Und an einem andern Orte (1873, 91) schreibt er: „Ja die Revolution ist satanisch ihrem Wesen nach, wenn Satan das Sinnbild des Geistes der Empörung der Menschheit gegen die Götter, Priester, die Könige, gegen alle Vertreter der Autorität und alle Vereinigung des Rechtes ist."

IV. Verhältniß der socialen Bewegung zu der kirchlichen und sittlichen Ordnung.

Mit der totalen Zerstörung der religiösen Grund-Anschauung geht selbstverständlich Hand in Hand Haß und Verfolgungssucht gegen die ganze hierarchische Ordnung und den Clerus. Mit Heftigkeit griff Luther die Bischöfe an. „Es ist kein Volk auf Erden, das Gott mehr entgegen sein kann, als diese Götzen- und Bischofslarven; diese ungläubigen, unchristlichen, ungelehrten Affen, Löwen, Wunder des Zornes Gottes. Warum wolltest du denn sie

fürchten, oder vor ihnen erschrecken, und nicht vielmehr sie für eine Makel und Befleckung der ganzen Erde halten, als sie Petrus nennt, mit all ihren Gesetzen, Lügen, Prangen, Sitten und Gewohnheiten." An anderer Stelle fordert er geradezu zu Mord und Todschlag derselben auf. In zweiter Linie galt Luthers Haß den Orden. So predigt er „Eine gemeine Verstörung von Stift und Klöstern wäre die beste Reformation". Der Irrthum der Lehre von den guten Werken, lehrt er, sei so elend und jämmerlich, daß es besser wäre, daß man alle Kirchen und Stifte in der Welt auswurzelet und zu Pulver verbrennet, wäre auch weniger Sünde, als auch Jemand aus Frevel thät, denn daß eine einzige Seele in solchem Irrthum verführt und verderbt würde. Um den Irrthum auszutilgen, wäre es gut, daß man alle Kirchen einmal in aller Welt umkehret, und in gemeinen Häusern oder unter dem Himmel predigte, betet, taufet, und alle christliche Pflicht übete. Hier siehst du, warum der Donner gemeiniglich in die Kirchen für alle andern Häuser schlägt, daß ihnen Gott feinder ist, als allen andern, darum, daß in keinen Mordgruben, in keinem Frauenhaus, solche Sünde, solch Gotteslästern, solch Seelmord und Kirchenverstörung geschieht, noch geschehen mag, als in diesen Häusern. Wenn der geistliche Stand nicht gehe auf die Weise, wie er gelehrt habe, so wollt ich," sagt er, „nicht allein, daß diese meine Lehr Ursache wäre, Klöster und Stifte zu zerstören, sondern ich wollt, sie lägen schon auf einem Haufen in der Aschen." [1]) — Nur zu pünktlich wurde diese Lehre Luther's befolgt. Der einzige Bauernkrieg von 1525 hat mehr Kirchen, Klöster, Stifte, Kunstschätze, Bibliotheken zerstört, als je eine Revolution, und als vielleicht je der Socialismus der Gegenwart zerstören wird. Aus der Aussaat grimmigen Hasses gegen den Clerus ist die blutige Ernte der Metzeleien und Hinschlachtungen von Geistlichen und Herren hervorgegangen, wie die Neuzeit kaum Aehnliches bietet, da der Haß gegen die Einen auf die Anderen übertragen wurde.

Daß bei einer solchen Predigt des Evangeliums von christlicher Liebesthätigkeit und guten Werken nicht die Rede sein konnte, ist leicht begreiflich, und Luther selbst klagt unzähligemal über die Verhärtung der Herzen. „Unter dem Papstthum," schreibt er, „waren die Leute milde und gaben gern, aber jetzt unter dem Evangelio gibt Niemand mehr, sondern einer schindet nur den

[1]) Luther's sämmtliche Werke 7, 121, 131, 222, 223, 330.

andern und ein jeglicher will alles allein haben. Und je länger man das Evangelium predigt, je tiefer die Leute ersaufen in Geiz, Hoffart, Pracht, eben als sollte der arme Bettelsack ewig fein bleiben." Natürlich, wo die guten Werke nichts nutzen und verpönt sind, kann nur ihr Gegentheil zum Vorschein kommen. „Dem lieben Evangelium zu Dank," schreibt er an anderer Stelle, „sein die Leute also schändlich böse geworden, daß sie nun nicht mehr menschlicher, sondern teuflicher Weise unbarmherzig, nicht genug daran haben, daß sie gleichwohl des Evangelii noch genießen, davon fett werden mit Rauben und Stehlen der Kirchengüter, sondern müssen auch denken, so viel an ihnen liegt, das Evangelium ganz auszuhungern." Warum auch sollte man noch opfern und Stiftungen machen, wenn Luther selbst zum Zerstören und Einziehen derselben aufforderte.

Aber nicht genug, daß durch Luther's Lehre die Uebung guter Werke unterblieb, selbst der Unterschied zwischen Gut und Bös mußte bei den fatalistischen Anschauungen Luther's und seinen Lehren vom „knechtischen Willen" vollständig schwinden und das Böse ebenso als ein Werk Gottes erscheinen, wie das Gute. Selbst die Vernunft, lehrt Luther, müsse bekennen, daß „kein freier Wille sei, weder in Gott noch im Menschen. Die allmächtige Gewalt und die göttliche Vorsehung tilgen zu Grund allen freien Willen." Carlstadt sucht selbst aus Bibelsprüchen darzuthun, daß auch die Sünde in Gottes Augen gut sei, weil sie geschaffen sei und alles Geschaffene gut sei. Die Sünder vollbringen mit ihren sündigen Werken Gottes Willen. Mit dem Willen Gottes wurden Unzucht und andere Verbrechen beschönigt. „Nicht er," sagte einer der Prädicanten, „begehe Verbrechen, sondern Gott der Vater wirke sie durch ihn." Selbst die entwickeltste Socialdemokratie könnte auf ihrem atheistischen Standpunkte die christliche Moral nicht gründlicher zerstören, als es mit diesen Sätzen die Reformatoren gethan haben.

Wie der revolutionäre Geist Luther's sich über alle Schranken einer von Gott gesetzten Autorität in Sachen des Glaubens hinwegsetzte, so setzte er sich auch über die Gebote Gottes mit gleicher Leichtigkeit hinweg. In seiner Streitschrift „Wider die himmlischen Propheten" will er Moses weder hören noch sehen. Auch sind ihm die 10 Gebote nicht positiv göttliche Gesetze, sondern sie werden nur deswegen gehalten und gelehrt, „weil die natürlichen Gesetze nirgend so fein sind verfasset." Auch die Sonntagsfeier entbehrt nach ihm

der göttlichen Anordnung. „Zu Feier des Sonntags," erklärt er in derselben Schrift, „ist Niemand verpflichtet. Daß man den Sabbath oder Sonntag feiert, ist nicht von nöthen, noch um Moses Gebot willen, sondern daß die Natur auch gibt und lehret, man müsse je zuweilen einen Tag ruhen, daß Mensch und Vieh sich erquicken," wer also der Ruhe nicht bedürfe, mag den Sabbath brechen und an einem andern Tag ruhen. Der Sonntag war nach Luther's Ansicht nur eine äußerliche und darum unwesentliche Ordnung. Man feiere nach ihm den Sonntag nicht um der verständigen und gelehrten Christen willen, denn diese bedürfen ihn nicht, sondern man feiere den Sonntag um leiblicher Ursache und Nothdurft willen für den gemeinen Haufen, Knechte und Mägde. „Es liegt nichts daran," sagte er über den Sonntag in der Auslegung des 3. Gebotes, „ob wir feiern oder nicht, die Gewissen sind frei. Wer nicht will feiern, der arbeite immerhin, wir wollen ihn nicht schelten noch verjagen. Es steht in unser Macht und Willkür, ob wir wollen feiern oder nicht."

Daß bei einer solchen kühnen Hinwegsetzung über göttliche Gebote und Institutionen vor allem die Ehe nicht unberührt bleiben konnte, ist leicht zu begreifen. Und in der That hat gerade diese göttliche Institution, die Grundlage des ganzen socialen Lebens, durch die Reformation die allerempfindlichste Degradation erlitten.

In seiner Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" stellte Luther zugleich ein neues Eherecht auf, worin er die Ehe nicht nur ihres sakramentalen Charakters beraubte, sondern auch die Verbindung zwischen Christen und Nichtchristen befürwortete und bezüglich gewisser Verhältnisse des ehelichen Lebens Grundsätze aussprach, die wahrhaft unerhört sind. (cfr. Janssen, S. 112 Note.) Er nahm die Ehe als eine rein äußerliche leibliche Verbindung an, welche mit der Religion eigentlich gar nichts zu thun habe, als eine bloße menschliche Handtirung, der jede moralische Bedeutung abginge. In einer Predigt vom ehelichen Leben aus dem Jahre 1522 gibt er als die zulässigen Ehescheidungsgründe Impotenz und Ehebruch an, und fügt dann hinzu: „Wird eben Jemand dies anfechten und sagen: damit werde Luft und Raum gegeben allen bösen Männern und Weibern, von einander zu laufen und in fremden Ländern sich zu verändern. Antwort: Was kann ich dazu? Es ist der Obrigkeit Schuld, warum erwürgt sie die Ehebrecher nicht? Als dritte Ursache zur Ehescheidung gibt er an: wenn sich Eins dem Andern selbst beraubt

und entzeucht. Die Stelle selbst läßt sich nicht mittheilen. Sie schließt: „Hier muß weltliche Obrigkeit das Weib zwingen oder umbringen. Wo sie das nicht thut, muß der Mann denken, sein Weib sei ihm genommen von Räubern oder umbracht und nach einer andern trachten."

Bekannt ist Luther's Indulgenz in Betreff der Bigamie Philipps von Hessen, und auf Carlstadt's Rath schrieb Luther im Jahre 1524 an den sächsischen Kanzler Brück: „Ich gestehe in der That, daß ich es nicht hindern könnte, wenn Jemand mehrere Frauen ehelichen wolle, auch widerstreite dies nicht der heiligen Schrift." Aber er hielt es für ärgerlich, wenn dies unter Christen vorkäme, die auch erlaubte Dinge unterlassen müßten.[1]) Viel weiter als Luther ging Melanchthon in seinem Urtheil über die Vielweiberei. In einem über die Ehesache des Königs Heinrich von England abgefaßten Gutachten forderte er ganz offen und mit ausführlicher Begründung zur Polygamie auf und sprach jedem Fürsten das Recht zu, in seinem Gebiete die Polygamie einzuführen. Und leider wurde diese Lehre selbst von Prädicanten befolgt. Auch Carlstadt empfahl die Vielweiberei.

Daß bei solcher Lehre über die Ehe die christliche Anschauung von dem Werthe der Keuschheit verunglimpft und in den Koth gezogen werden mußte, ist selbstverständlich. In einem Schreiben an das Reichsregiment vom Jahre 1523 sagt Luther: Gelübde zu halten sei unmöglich. „Wer will doch Fliegen geloben wie ein Vogel und halten, es sei denn Gottes Wunderzeichen da." „Nun ist es ebensoviel, wenn ein Manns- oder Weibsbild Keuschheit gelobet, denn es ist ja nicht zur Keuschheit geschaffen, sondern wie Gott sagt: Wachset und mehret euch." Den Torgauer Bürger Leonhard Koppe, der auf seine Veranlassung neun Nonnen aus dem Kloster Nimptsch „befreit" hatte, nannte er daher einen „seeligen Räuber". Alle die es mit Gott halten, würden den Nonnenraub für „ein groß Frummen preisen," auf daß ihr gewiß seid, daß es Gott also verordnet hat.

Wie diese Anschauungen von der Ehe und Keuschheit sich zu denen der heutigen Socialisten verhalten, möge man aus folgenden Daten ermessen: Dühring fordert als weitere Consequenz der gesellschaftlichen Umgestaltung die vollständige Gleichberechtigung der Geschlechter und die Aufhebung der mit dem bürgerlichen Eigenthum aufs Engste verwachsenen Ehe

[1]) cfr. Janssen a. a. O. S. 291 Note und S. 375 Note.

in ihrer heutigen Form. Liebknecht, der den Socialismus gegen den Vorwurf der Weibergemeinschaft zu vertheidigen sich bemüht, gibt einige Erklärung hierzu. „Nun! die freie Liebe, ja wir wollen sie. Wir wollen die Liebe befreien von den Fesseln, welche die heutige Gesellschaft ihr angelegt hat!" Er nennt jede Vereinigung von Mann und Weib, die Liebe geschlossen hat, auch wenn sie vom Priester nicht gesegnet ist, eine wahrhafte Ehe. Auch Hasselmann sagt in einem Vortrage (N. Soc.-Demokrat 1872, 18): Die Sache verhalte sich einfach so, daß die Geschlechter im Zukunftsstaate nicht mehr auf solche Weise zusammengefesselt werden, wie heute. Diese Frage werde durch den entwickelten socialistischen oder richtiger communistischen Staat ganz von selbst geregelt ꝛc. Heute brauche die Frau nicht mehr aus Rücksicht auf ihre Kinder an einen Mann juristisch gefesselt zu werden. Der Bund der Geschlechter werde jedenfalls ein moralischer sein, und dann könne ein solcher Bund, wenn die Charaktere nicht harmoniren, gelöst werden, was jedenfalls sittlicher sei, als ein gestörter Ehefrieden, wie er jetzt nur zu oft vorkomme."

Die heutige Socialdemokratie läßt eigentlich nur die gewerbsmäßig geübte käufliche Prostitution als Unzucht gelten, und ist gegen das außereheliche Zusammenleben der Geschlechter äußerst tolerant. Dagegen dehnt sie auf der andern Seite ihren Unzuchtsbegriff weiter aus, und stellt sogar unter gewissen Voraussetzungen das eheliche Zusammenleben der Prostitution völlig gleich. Zwischen der modernen Ehe und der Prostitution gibt es nach ihr keinen idealen, sondern nur einen juristischen Unterschied. „Ein Mädchen," schreibt der Volksstaat, „das in Rücksicht einer gesicherten Existenz oder angenehmen Lebensstellung sich einem reichen ungeliebten Manne vermählt, thut ganz dasselbe, was jede beliebige andere Dirne thut, die an irgend einer Straßenecke auf die Vorübergehenden lauert." Bei der im socialistischen Staate völlig durchgeführten Emancipation der Frauen leben die Geschlechter nur um der Fortpflanzung willen zusammen, ohne hierbei weder vorher noch nachher an irgend eine Ordnung gebunden, oder durch irgend eine Pflicht belästigt zu sein. Von einem Familienleben kann somit gar keine Rede sein. Die Einzelfamilie verliert sich in die gesammten Familien, und wie einst der französische Socialist Enfantin die Gründung einer solchen großen Familie mit gemeinsamem Haushalt versucht hat, so hofft auch der „N. Socialdemokrat", daß das Familienleben sich durch Freundschaftsbund in solcher Weise ausdehne, daß die Kindererziehung und Pflege gleichsam in einer großen Familie sich vollziehe.

V. Die Mittel zur Durchführung der socialen Revolution.

Eine andere Aehnlichkeit zwischen dem Socialismus des Zeitalters der Reformation und dem heutigen Socialismus bietet endlich die Wahl der Mittel. Bekanntlich stand dem damaligen, wie dem heutigen Socialismus vor Erlaß des Socialistengesetzes, die Presse in ausgiebigster Weise zur Verfügung; dem ersteren in Form unzähliger Broschüren in Prosa, Versen und begleitendem Bildwerk, letzterem in der Organisation einer Unzahl von Tagesblättern und Fachzeitungen, mit der er die ganze Arbeiterwelt umsponnen hält. „Alles, was man itzund zu lesen bekommt," heißt es in der „Klage eines einfältigen Klosterbruders", „richtet sich auf Aufruhr, Mord und Durchächtung geistlicher und weltlicher Dinge." „Das gemeine Stadt- und bäurische Volk," klagt Cochläus im Jahre 1523, „wenn es auch nicht aufgefordert würde, Büchse und Karst zu Handen zu nehmen, zuzuhauen und zu zerstören, so unzählig sind die Schmähbüchlein und Lästerreden, die unter das Volk ausgehen wider geistliche und weltliche Obrigkeit, wider Alle, die Macht und Reichthum haben und nicht abfallen wollen vom Glauben ihrer Väter."

Damals war der Zweck dieser zahllosen Schriften und Tagesblätter nicht, Aufklärung und Belehrung über die eigentlichen Ziele bei dem Volke zu verbreiten und mit vernünftigen, überzeugenden Gründen für ihre Sache Propaganda zu machen. Man betrachtete es vielmehr als ihre Aufgabe, unter möglichster Verhüllung des wahren Zweckes durch eine alles Maß überschreitende abfällige Kritik der herrschenden Zustände und der Grundlage der bestehenden Ordnung der Unzufriedenheit neue Nahrung zu geben und Geist und Herz auf das Aeußerste zu erbittern.

Ganz ebenso verfährt die heutige Socialdemokratie. Obgleich sie unleugbar vielfachen Grund zu ernsten Beschwerden über das herrschende Elend, über Arbeiterdruck und Noth hat, und die Erörterung dieser Zustände wahrlich schon genügen würde, um ihr Freunde zuzuführen, so ist es ihr doch vor Allem drum zu thun, durch maßlose Uebertreibungen die Leidenschaften aufzustacheln und es zu einem ruhigen Urtheil gar nicht kommen zu lassen. Vor Allem versteht sie es, das arbeitende Volk zu Genüssen heranzuziehen und zu gewöhnen, um dann mit dem Scheine des Rechts rufen zu können: Noch immer kein Brod! noch immer kein Brod! Brod oder Blei! Auf die Frage aber, was sie denn unter Brod verstehe, erhalten wir vom „Volksstaate" (1873, 61) die frivole Antwort: „Unsere Losung ist, und wir sagen

es frisch, fröhlich und frei: Champagner, Klavier und Kinderwagen und die sonstigen schönen Dinge dieser Welt für das arbeitende Volk und dem Volke der Nichtsthuer das Zusehen! Wer von ihnen Vergnügen daran hat, mag unsere Kinderwagen schieben." Das Hungertuch, der Massenmord durch Hungern, der Hungertyphus spielen in ihren Blättern eine Hauptrolle und jedes Factum eines herrschenden Nothstandes, jeder Einzelfall eines Unglücks, das einen Arbeiter getroffen, wird in unverantwortlicher Weise einseitig übertrieben und das ganze herrschende System dafür verantwortlich gemacht. Die socialistischen Zeitungen haben seiner Zeit in Poesie und Prosa eine widerliche Ausbeute hiervon geliefert.

Auch das andere spezifisch revolutionäre Mittel, die Erzeugung eines unversöhnlichen Klassenhasses findet sich in den Tagen der Reformation so gut wie bei dem heutigen Socialismus. Die wüthenden Ausfälle Luther's und aller Reformatoren gegen den katholischen Clerus, vom Papste beginnend bis zum letzten Mönch, haben ihre blutigen Früchte getragen, und als das entfesselte Volk an ihnen nichts mehr zu verderben fand, übertrug es denselben Klassenhaß auf die „großen Hansen", von den Rittern und Schloßbesitzern beginnend bis herab zu Allen, die etwas besaßen. Davon ist bereits oben die Rede gewesen.

Daß aber in Händen des Socialismus der Klassenhaß eines der vorzüglichsten Agitationsmittel ist, bedarf wahrlich wenig Beweises. Der Socialdemokrat kennt nur Prassende und Nothleidende, eine mittlere Schicht, die weder praßt noch nothleidet, kennt er nicht. Die socialistische Presse hat hierin wahrhaft Unglaubliches geleistet und läßt fürchten, daß, wenn diese Feuersaat aufgeht, sie alles Dagewesene übertrifft. „Ja wohl," sagt der N. Soc.-Dem. (1872, 40), „wir predigen den Haß, den Klassenhaß, und das thun wir, indem wir uns ganz und voll auf den Boden der Menschenliebe stellen. So lange es noch Klassen in der Menschheit gibt, so lange wird nimmermehr die Menschenliebe auferstehen." „Die antireligiöse, die vernünftige Nächstenliebe perhorrescirt nicht ihren Gegensatz, den Haß, sondern schließt ihn ein, als ein stellenweise nothwendiges und darum heiliges Mittel." Das Bekenntniß Herwegh's: „Wir haben lang genug geliebt und wollen endlich hassen" ist auch das der Socialdemokratie.

Ein solcher infernaler Haß aber kann kein blos theoretischer bleiben, er muß nothwendig zu Thaten, zur Gewaltthat, zur Revolution und gewaltthätigem Umsturz drängen. So in den Tagen der Refor-

mation, so in unsern Tagen. Es lag ganz im Charakter Luther's, dem an Energie und Gewaltthätigkeit außer Knox kein Reformator gleichgekommen ist, seiner Sache mit allen Mitteln zum Siege zu verhelfen. Er selbst sagt, daß sein Evangelium ohne Predigt und Aufruhr nicht verbreitet werden könne. In einem im Jahre 1522 veröffentlichten Sermon spricht er von dem Widerspruch zwischen dem göttlichen und menschlichen Wort, und fährt dann fort: „Darum muß es rumort sein, wo das Evangelium ist und das Bekenntniß Christi, denn es stößt Alles auf den Kopf, was nicht der Art ist. So wenig als Christus nicht Christus ist, so wenig kann ein Mönch oder Pfaff Christ sein. Darum wo sie zusammentreffen, so muß ein Feuer angezündet sein und kann ohne Empörung nicht zugehen." Seine leidenschaftliche, zu Gewaltthaten drängende Sprache kennt oft keine Grenzen. „Die ganze Rotte der römischen Schinder," schreibt er in seiner Auslegung der Bulle Coena Domini von 1522, „die allergetreuesten Apostel des Papstes, die Cardinäle, Erzbischöfe, Bischöfe und Aebte könne man nicht alle aufzählen, ja der Rhein wäre kaum genug, die Buben alle zu ertränken." „Der gemeine Mann habe endlich Ursache, mit Flegeln und Kolben drein zu schlagen, wie der Karsthans dräuete."

So energisch schon Luther zu Gewaltthat aufforderte, so überboten ihn dennoch seine Freunde und Nachtreter. So trafen am 27. Dezember 1521, am Tage nach Carlstadt's Verlobung, die „Propheten", meist angehende Prediger aus dem Handwerkerstande ein und belehrten das Volk, wie alle Pfaffen sollten erschlagen werden, ob sie schon Weiber nähmen, item daß in Kurzem, in ungefähr 5, 6 oder 7 Jahren eine solche Aenderung in der Welt werden solle, daß kein unfrommer Sünder soll lebend überbleiben. Andere sagten bereits auf das Jahr 1524 eine große Sündfluth an, durch die Alles was auf Erden ist, werde verändert und verkehrt werden, und zwar werde die Verschwörung nicht „gegen Einen Herrn, sondern schier gegen Alle sein." In blutige Bahnen lenkte bereits der wüste Hutten und Sickingen das Werk der Reformation. „Was wir vorhaben," schreibt Hutten, „wird nicht ohne Mord und Blutvergießen geschehen. Die allerheftigsten Krankheiten pflegt man auch mit den allerheftigsten Mitteln zu heilen. So wird es auch hier geschehen, weil es nicht anders sein kann. „Es bleibt," meint er, „gegen die römische Tyrannei nichts übrig, als Waffengewalt zu gebrauchen und die stinkenden Leichname wegzuwerfen

und zu vernichten.“ Gleiche Sprache führte auch Franz von Sickingen, noch wilder Eberlin und Münzer, bis dann in der wilden Revolution von 1525 das geschürte Feuer zu einem entsetzlichen Ausbruche kam, und Luther zu spät bereute, was er gethan hatte.

Als Correlat zu dieser Sprache der Reformations-Zeit genügen wenige Citate aus dem reichen Schatz der heutigen Socialisten-Litteratur.

So schreibt der „Volksstaat“ (1874, 50): „Die socialdemokratische Partei ist eine revolutionäre Partei. Entfernen wir uns von dem revolutionären Ursprung und Wesen unserer Partei, verlieren wir nur einen Augenblick die Fühlung mit dem revolutionären Volk, so stehen wir in der Luft und werden gleich jenen Riesen des Alterthums ohne Gnade erdrückt.“

„Hat die machthabende Klasse,“ so schreibt der „Neue Soc.-Dem.“ (1871, 54), „so lange die friedliche, gesetzliche sociale Revolution verzögert, dann wird, wie Lasalle ankündete, die sociale Revolution gewaltsam hereinbrechen, mit wild wehendem Lockenhaare, eherne Sandalen an den Füßen“.

Um keinen Zweifel zu lassen, in welchem Geist diese Revolution ausgeführt werden soll, schreibt Hasselmann in seinem „N. Soc.-Dem. (1872, 100)“: „Die Arbeiterpresse soll ihre Aufgabe erfüllen, so gut, wie irgend je die Presse es gethan! Und wenn alle Welt vor Wuth bersten möchte, „wir schreiben à la Marat.“ Später wird diese Versicherung mit den Worten wiederholt: „Wir appelliren à la Marat an das Volk, und wir lassen uns nicht abhalten mit der größten Rücksichtslosigkeit à la Marat unsere Sache zu verfechten.“ Und erst in den letzten Tagen wiederhallte der Reichstag von der socialistischen Drohung, daß das parlamentarische Geschwätz nun aufhören, und nun Thaten folgen müssen. Die socialistischen Bewegungen des 16. und 19. Jahrhunderts stehen also auch in Ansehung ihrer Mittel auf gleichem Boden. Nicht Ueberzeugung, nicht die durch sich selbst wirkende Güte der Sache ist die entscheidende Kraft in beiden, sondern die Gewalt führt in beiden das letzte entscheidende Wort, nachdem Entstellung, Lüge, Verführung, Haß und Leidenschaft den Boden zum Umsturz bearbeitet haben.

Die sociale Revolution brach im Jahre 1525 mit ungeahnter Heftigkeit los, Fürsten und Herren standen größtentheils rath- und kopflos ihr gegenüber oder wagten keinen energischen Widerstand. Viele vom Adel sympathisirten mit dem allgemeinen Umsturz, weil sie zu gewinnen hofften, andere halfen thätig mit, wie Sickingen, Hutten, Götz von Berlichingen, das Feuer des Aufruhrs zu verbreiten. So

ſtand binnen Jahresfriſt ein großer und zwar der geſegnetſte Theil Deutſchlands in den wilden Flammen eines von religiöſem Fanatismus genährten, das Evangelium vorſchützenden ſocialen Aufruhrs, der an Heftigkeit und Grauſamkeit ſeinesgleichen in der Geſchichte ſucht. Deutſchland bot in allen Gebieten, wo die Revolution gewüthet hatte, einen grauenhaften Anblick dar. Ueber tauſend Klöſter und Schlöſſer lagen in Aſche, Hunderte von Dörfern waren verbrannt, die Felder ungebaut, die Ackergeräthe und alle fahrende Habe geraubt, vernichtet, das Vieh niedergemacht und weggeführt, die Wittwen und Waiſen von mehr als hundertfünfzigtauſend Erſchlagenen im tiefſten Elende. Alles war total umgekehrt gekommen, als man dem armen verblendeten Volke vorgeſchwindelt hatte. Denn die Revolution, welche die ganze Ueberlieferung der chriſtlichen Vorzeit und mit ihr den geſammten ſtaatlichen und geſellſchaftlichen Zuſtand Deutſchlands zu vernichten gedroht hatte, ward eben deshalb, weil ſie in ihrem Uebermaß das Unmögliche wollte, und Sinn und Verſtand verloren hatte, mit ebenſolcher Gewalt und Grauſamkeit niedergeworfen. Vernunft und Recht mußte wieder die Oberhand bekommen, und nun wurden die letzten Dinge und die Reaction der Gewalt viel ſchlimmer als die erſten.

Mit Recht klagt daher Lorenz Fries in einer Betrachtung über die Folgen dieſer ſocialen Revolution des 16. Jahrhunderts: „Du ungetreues, falſches Glück, du verblendeſt den Unterthanen die Augen ihrer Herzen, daß ſie nit ſehen mochten, was göttlich, ehrlich und redlich war. Du maleſt ihnen vor, ſie ſollen aller Beſchwerden frei, erledigt und ſelbſt Herren werden, und ſo ſie darauf ſolchen deinen falſchen unchriſtlichen Vorwendungen folgen, machſt du nichts anders aus ihnen, denn Sclaven und Knechte, nimmſt nit allein ihre Beſchwerden nit von ihnen, ſondern wo die vor gering, leicht und einfach geweſen, die machſt du jetzund zwiefach, dreifach ja zehnfach ſchwer und unträglich. Du bildeſt in ſie, ſie ſollen ohne ſonder große Mühe und Arbeit merklich zunehmen, und reich werden, und führeſt ſie in verderblich leidig Armuth, Jammer und Elend. Du treibeſt ſie dahin, daß ſie der Fürſten, Herrn und ander Obrigkeit ihre Schlöſſer und Häuſer zerſtören, verbrennen und verwüſten, und ſieheſt nun zu, daß ſie ſie mit ſaurer Arbeit und Schweiß beſſer, denn ſie zuvor geweſt, oder mit Geld härtiglich bezahlen und dazu die geleerten Kiſten und Keller wieder füllen müſſen. Du läſſeſt ihnen ihre Weingärten zerreißen, ihre

erbeuteten Früchte zertreten, ihre Hütten verbrennen, ihre Baarschaft, Kleinodien, Kleider und Hausgeräth plündern, beuten und aus dem Lande führen" ꝛc. Er tadelt dann mit scharfen Worten, daß man diesem ganzen wüsten und heidnischen Treiben einen christlicheren Namen gegeben und auf Christus gestützt habe. „Wer hat etwas gewonnen," fragt mit Recht Cochläus in der Schlußrede seiner Schrift über den Bauernkrieg, „in all dem unsäglichen Schaden?" „Da hat," schreibt der Berner Chronist Anshelm, „die eingesponnene Bauernschaft auf erlittenen Schweiß erst noch müssen schwitzen einen kalten Schweiß, den Tod oder langwierige Krankheit, nämlich um tyrannische ruche Handlung eine tyrannische ruche Rechnung."

Aber nicht nur der arme, gedrückte Bauer hat seine „ruche Rechnung" zu bezahlen, auch das ganze öffentliche und sociale Leben mußte infolge der nunmehr zur Geltung gekommenen Grundsätze empfindlich Noth leiden und die Sache der Freiheit und des Rechtes unter schwerem Drucke seufzen. Martin Butzer scheute sich nicht, eine maßlose Gewalt der Obrigkeit sogar in Sachen des Glaubens und Gewissens zu befürworten. Man müsse, sagt er, jeder Obrigkeit gehorchen, ohne Unterschied, denn wo die Macht sei, sei auch das Recht. Selbst wenn die Obrigkeit Befehle erlasse wider das Gebot Gottes, müsse der Unterthan gehorsam sein. Der Obrigkeit stehe auch die Sorge für die Religion zu, und mit Feuer und Schwert dürfe die Obrigkeit diejenigen ausrotten, die eine falsche Religion bekennen. Selbst die Weiber und die unschuldigen Kinder und das Vieh derselben dürfe man erwürgen. „Ein Jeder glaubt," klagt Sebastian Frank, „der Obrigkeit zu Liebe, und muß den Landesgott anbeten." „Fürsten und Herren," sagt Janssen richtig, „traten ein in das Erbe der Revolution."

Wenn die Geschichte überhaupt eine Lehrmeisterin der Zukunft ist und sein soll, so möge sie es in diesem kläglichen Ausgang der gewaltigen socialen Revolution des 16. Jahrhunderts sein. Sollten auch wir Eruptionen des socialistischen Vulkans erleben müssen, ihr Ende wird kein anderes sein, als das der Revolution im Zeitalter der Reformation: Alle werden verlieren, Niemand gewinnen, und die letzten Dinge werden schlimmer sein als die ersten.

Druck von Mahlau & Waldschmidt. Frankfurt a. M.

Frankfurter

zeitgemäße Broſchüren.

Herausgegeben

von

Dr. Paul Haffner.

Neue Folge.

Band II.

Frankfurt am Main.
Verlag von A. Foeſſer Nachfolger.
1881.

Inhalts-Verzeichniß.

		Seite
1.	Goethe's Dichtungen auf ſittlichen Gehalt geprüft, von Dr. Paul Haffner	1
2.	Ueber den Peſſimismus, von Dr. Engelbert Lorenz Fiſcher .	33
3.	Das Te Deum von Heinrich Bone	71
4.	Maryland, die Wiege des Katholicismus und der Freiheit Nord-Amerikas, von Dr. Otto Zardetti	111
5.	Schule und Socialismus, von Joſeph Lerique	143
6.	Der Todtentanz, von Wilhelm Bäumker	175
7.	Toleranz und Intoleranz, von Notker Hauſer	207
8.	Hamlet, von Dr. Edmund Hardy	243
9.	Die heilige Muſik, von Anton Walter	279
10.	Das Volksſchulweſen im Mittelalter von Dr. H. J. Schmitz	303

Goethe's Dichtungen

auf ſittlichen Gehalt geprüft.

Von

Dr. Paul Haffner.

I. Ein Vorſchlag von David Strauß.

„Als ob man ſich nur in einer Kirche ſammeln, nur in einer Predigt erbauen könnte! In einer Zeit und bei einem Bildungsſtande, wo ſo viele andere ergiebigere Quellen der geiſtigen Anregung und ſittlichen Kräftigung fließen. Warum da feſthalten an einer veralteten ausgelebten Form .... Man ſollte doch nicht meinen, daß Leſſing's Nathan der Weiſe und Goethe's Hermann und Dorothea ſchwerer zu verſtehen ſei und weniger Heilswahrheiten, auch weniger goldene Sprüche enthalten, als ein Pauliniſcher Brief oder eine Johanniſche Chriſtus-Rede .....

Die rechte und volle Erbauung quillt uns in unſeren Dichtern, den Vätern und Großvätern unſerer heutigen Geiſtes- und Gemüthsbildung, deren weiſen und holden Geſängen dankbar zu lauſchen, wir billig kein Ende finden“ ...

So ſchreibt David Strauß in der vor einigen Jahren viel genannten Schrift „der alte und der neue Glaube“, welche die Frage aufwirft: Sind wir noch Chriſten? haben wir noch Religion? beide Fragen aber im Namen des deutſchen Volkes verneinen zu dürfen glaubt. *)

Mit welchem Rechte der nun verlebte Bibelſtürmer und Chriſtusleugner überhaupt im Namen des deutſchen Volkes das Wort führt, ſoll hier nicht unterſucht werden. Daß er in der angeführten Stelle einer unter den ſog. Gebildeten weit verbreiteten Anſchauung Ausdruck leiht, iſt nicht zu beſtreiten. In zahlloſen Kreiſen iſt die Lectüre der Claſſiker in der That an die Stelle des chriſtlichen Unterrichtes und der frommen Leſung getreten. Die leicht geſchürzte Muſe der modernen poetiſchen Literatur hat die ernſten Wahrheiten des Evangeliums in den Schatten gedrängt und die Lehren des Katechismus werden einem äſthetiſchen Enthuſiasmus geopfert, welcher mit heißer

*) Der alte und neue Glaube S. 298.

Schwärmerei für die Meisterwerke der großen Dichter beginnt, um schließlich in dem breiten Spülwasser des Romans und der Novelle zu verkühlen.

Es hat diese Geistesrichtung im Laufe des Jahrhunderts immer weiter, aber auch immer platter und fader sich ausgebildet. Ursprünglich auf eine gewisse Elite der Gesellschaft beschränkt, ist sie nunmehr Dank der beispiellos billigen und entsprechend schlechten Volksausgaben deutscher Classiker in die weitesten Kreise der sogenannten Gebildeten vorgedrungen und selbst manche Dachstübchen haben sich mit Lessing's und Wieland's, Göthe's und Schiller's Werken geschmückt.

Auch die hohe und höhere Pädagogik hat wesentlich dahin gewirkt, durch Aesthetik Religion und Moral zu ersetzen. Um nicht von den Hochschulen zu reden, die Bildungs-Anstalten, welche die Knaben und Mädchen der „gebildeten" Stände zu erziehen bestimmt sind, haben längst den religiösen Unterricht auf das engste Maß beschränkt oder gänzlich ausgeschlossen. Um so üppiger aber blüht an ihnen — neben der Anbetung der Entdeckungen und Erfindungen im Gebiete der körperlichen Natur — der Cultus der modernen classischen Poesie. Wenn unsere Gymnasien ehedem, von dem Geist des alten Humanismus beherrscht, die großen Gedanken des Glaubens, welche die christliche Jugend aus dem Schoos der Familie mitbrachte, in den dürftigen Philosophemen Ciceros plattdrückten, und ihr Herz statt mit der erwärmenden Liebe Christi mit der Lebensklugheit des Horaz nährten: so boten sie doch noch einige Elemente natürlicher Sittlichkeit und menschlicher Idealität; und wenn sie auch die Ideale des Christenthums nicht verstanden, so lag ihnen doch eine direkte Polemik gegen das Christenthum ferne. Die in dem alten Humanismus erzogene Jugend hatte wenigstens noch den Altar des unbekannten Gottes, auf den sie ihren Erlöser stellen konnte, und es war ihr wenigstens die Freiheit gelassen unter der officiellen Formel „des Wahren, Guten und Schönen" auch christliche Wahrheiten und Tugenden zu subsumiren. Anders in den gegenwärtigen Schulen. Hier hat der moderne Humanismus, welcher sich von den deutschen Classikern nährt, im Bunde mit dem Darwinismus die Quellen christlicher Bildung nahezu vollständig verschüttet. Während die moderne naturwissenschaftliche Bildung der geistigen und übernatürlichen Ordnung das letzte Plätzchen streitig macht, führt die moderne Aesthetik und Literatur die christlichen Bilder nur in ärmlichen Verzerrungen vor, um sie zum Gegenstand des Mitleidens oder des

Abscheus zu machen. Da ist es denn in der That erklärlich, daß man den Versuch macht, die Evangelien durch Nathan den Weisen und die Briefe des Apostels durch Hermann und Dorothea zu ersetzen.

Mehr und mehr beginnt derselbe Geist aber auch unsere von der Staats-Allmacht geleiteten Volksschulen zu beherrschen. Es steht für liberale Lehrer ja längst außer Zweifel, daß der religiöse Unterricht wohl entbehrlich ist und daß die Bildung des Geistes viel besser gepflegt werde, wenn man statt der orientalischen und romanischen Heiligen den Knaben die deutsche Gestalt eines Götz von Berlichingen vorstellt, die Mädchen aber womöglich schon in frühen Jahren in die zarte Stimmung von Hermann und Dorothea einführt. Ist das richtige Verständniß unserer classischen Poesie einmal in die Dorfschule gedrungen, dann wird es nur noch eines letzten Schrittes bedürfen, um den Pfarrer und Küster für immer zu pensioniren. Man darf nur dem Theater, welches schon Lessing als die künftige Bildungsanstalt der Nation bezeichnete und welches unterdessen bekanntlich an sittlicher Würde rapid zugenommen hat, die entsprechende Entwickelung geben. Wenn einmal jedes Dorf eine anständige Truppe besitzt, welche ihr Schiller's Räuber und Göthe's Egmont spielt — dann — nun dann wird uns in Sachen der Bildung nichts mehr zu wünschen übrig bleiben.

Doch um nicht zu scherzen. Welchen Sinn hat überhaupt der Vorschlag, den David Strauß mit der ihm eigenen Offenheit macht und welchen unsere moderne Pädagogik unter dem Beifall des gebildeten Publikums so eifrig in's Werk zu setzen begonnen hat? Ist die Poesie in der That eine Quelle geistiger Anregung und sittlicher Kräftigung und ist sie es auch dann, wenn sie sich von den Wahrheiten der Religion lossagt? Kann eine solche Poesie für die sittliche, religiöse Bildung, welche uns die christliche Kirche bietet, einen Ersatz gewähren? Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir uns erlauben, sie zunächst auf allgemeine Principien zurückzuführen.

II. Die sittliche Idee als oberstes Gesetz der Dichtung.

Daß die Poesie eine Quelle wahrer sittlicher Bildung sein kann, sein soll und sein muß, wofern sie überhaupt ihres Namens sich würdig machen will, wird von uns sicherlich nicht bestritten werden, und alle wahren Freunde der Dichtung werden hierin mit David Strauß in Uebereinstimmung stehen.

In der That fehlt es aber nicht an Aesthetikern, welche dieser Ansicht nicht sind. Schon bei Lessing begegnen wir dem Satze, welchen die deutschen Aesthetiker mit Vorliebe variiren, daß die Poesie mit der Moral nichts zu schaffen habe. Der Dichter, so sagt man, ist kein Moralist; er hat nicht moralischen Unterricht zu ertheilen, noch soll er den Sittenrichter machen, am allerwenigsten darf man von ihm verlangen, daß er nur sittliche Gestalten, Tugendhelden und Tugend-Triumphe uns vorführe. Das Object des Dichters, so sagt man ferner, ist die Schönheit. Er ist berufen, das Schöne darzustellen, in der Welt der Körper und der Geister, in Natur und Menschenleben, und zwar in der ganzen vollen Wirklichkeit des Lebens. In Ausübung dieses Berufes ist er nicht an die engen Vorschriften der Moral gebunden; es steht ihm frei, das Schöne auch in dem Gebiet zu suchen, welches die Moral dem Menschen verwehrt; ja gerade dieses Gebiet darf ihm am wenigsten entzogen werden, weil gerade hier die schönsten Reize verborgen liegen.

Ob und inwiefern dem Unsittlichen und Sündhaften überhaupt Schönheit zukomme, wollen wir nicht des weiteren untersuchen. Das Unsittliche ist als solches und an und für sich häßlich; an der Schönheit kann es nur in soweit Theil haben, als es selbst an dem Sittlich-Guten Theil hat; d. i. sofern in ihm das Sittlich-Gute als Voraussetzung nachleuchtet, oder sofern es auf dieses als seinen Gegensatz hindeutet, oder endlich sofern es durch das Sittlich-Gute überwunden wird. Diese relative und indirecte Schönheit hat das Sittlich-Schlechte ganz gewiß, ebenso gewiß, wie es in dieser relativen, indirecten Weise auch ein Gutes hat. Der Zorn ist schön und gut, sofern in ihm eine an sich gute Kraft, die Energie des menschlichen Willens, zur Erscheinung kömmt, oder sofern er die Liebenswürdigkeit der Geduld und Milde zur Erkenntniß bringt, oder uns die Macht der Selbstbeherrschung und Versöhnlichkeit ins Licht stellt.

Es soll eben deshalb den Dichtern nicht verwehrt sein, Laster und Sünden uns vorzuführen und zwar alle Laster und alle Sünden, welche der Tugend sich entgegenstellen. Aber es soll ihm auch in Erinnerung gebracht sein, daß die Darstellung des Lasters nur schön ist, wenn sie und inwieweit sie der Tugend zur Verherrlichung gereicht. Die Verherrlichung des Lasters als solches ist immer häßlich und ebenso gewiß unästhetisch als unmoralisch. Nur da, wo die sittliche Idee über das Schlechte in irgend einer Weise triumphirt, ist ein Hauch der Schönheit; wo das Schlechte als Ideal herrscht, da mögen

Reize für sinnliche Begierlichkeit und für eitle Unterhaltung vorliegen; aber Schönheit ist hier nicht. Nicht blos die ernste Poesie untersteht diesem Gesetz, auch die komische. Das Komische hat seine Schönheit in dem Kampf der Harmonie mit dem Widerspruch. Dieser Kampf erheitert durch die Ueberraschung. Wir lachen über den Witz oder die mimische Posse, weil sie die Harmonie des Bildes oder Gedankens in überraschender Weise stört und in ebenso überraschender Weise wieder herstellt. Diese Störungen und Wiederherstellungen der Harmonie finden ihre Anwendung auch auf die sittlichen Handlungen der Menschen. Darum kömmt auch sündhaften Handlungen, z. B. der Geschicklichkeit eines Diebes oder der Lügenhaftigkeit eines Prahlers u. s. w. komische Schönheit zu. Aber auch über dem Komischen muß der Triumph der sittlichen Idee schweben; der Witz oder die Mimik darf niemals direkt und ausdrücklich gegen die Sittlichkeit sich wenden. Wenn er dieses thut, so schwindet sein ästhetischer Reiz und macht der Gemeinheit Platz.

Diese Oberherrschaft der sittlichen Idee, welche eine wesentliche Bedingung der Schönheit ist, und welche eben deshalb auch in jeder poetischen Schöpfung zur Anerkennung kommen muß, wird selbstverständlich von dem Dichter in anderer Weise gepflegt, als von dem Moralisten. Er ist nicht Lehrer, Richter und Pädagog. Aber sein Werk muß Lehre, Gericht und Erziehung sein. Das ewige Gesetz der Sittlichkeit, welches Gott, der Schöpfer, in die Natur des Menschen niedergelegt hat, und welches Gottes Vorsehung in dem Gang des Menschenlebens zur Offenbarung bringt, indem sie die Verletzung derselben rächt und die Achtung derselben erzwingt: dieses ewige Gesetz muß sich selbst darstellen und selbst verherrlichen in den Bildern und Gestalten, welche der Dichter vorführt. Es ist darum in der That die Pflicht des Dichters, die sittliche Idee überall und immer zu verkünden, und er fehlt gegen das Gesetz der Schönheit, wie gegen das der Sittlichkeit, wenn er das Unsittliche, das Lasterhafte und Gemeine als solches verherrlicht.

III. Die religiöse Grundlage der sittlichen Idee.

Wenn es aber der Poesie wesentlich eigen ist, im Dienste der sittlichen Idee zu stehen, wenn sie in ihr das oberste Gesetz und letzte Ziel erkennen muß, so muß der Dichter in gleichem Maße im Dienste der religiösen Idee stehen und die religiöse Wahrheit als oberstes Gesetz und letztes Ziel seiner Schöpfungen anerkennen. Es

gibt keine Sittlichkeit ohne religiöse Grundlage. Das Gewissen schöpft seine Kraft ausschließlich und unmittelbar aus der Anerkennung eines persönlichen Gottes und das sittliche Ideal hat nur Wahrheit und Kraft als Abbild und Umriß göttlicher Vollkommenheit. Was immer dagegen die Philosophen uns sagen mögen, welche die angebliche Unabhängigkeit der Moral von religiösen Vorstellungen, die Superiorität des sittlichen Strebens über das religiöse Leben, die höhere Reinheit einer von Gott abstrahirenden Moral uns rühmen: sie strafen sich selbst Lügen, indem sie entweder die religiöse Idee, die sie leugnen, im Geheimen wieder zurückführen, oder aber, wofern sie dieses nicht thun, den Begriff moralischer Verpflichtung und das Ideal sittlicher Vollkommenheit vollständig preisgeben, um unter dem Namen Moral rohen Eudämonismus oder Utilitarismus zu pflegen. Aber wozu mit den Philosophen sich streiten. Zeigt denn nicht die Geschichte aller Völker und Zeiten, daß die Religion die Grundlage aller sittlichen Anschauungen ist, daß die Reinheit der religiösen Erkenntniß der Reinheit des sittlichen Lebens entspricht, und daß Gottesfurcht die Seele aller Tugend ist?

Diese in der Geschichte aller Völker und Zeiten erprobte Unzertrennlichkeit der sittlichen und religiösen Idee wird aber in keinem Gebiete des geistigen Lebens tiefer empfunden, als in dem der Poesie. Nicht in der Oede philosophischer Abstractionen und noch weniger in der flachen Ebene der Lebens-Erfahrung schöpft die Dichtung ihre sittliche Kraft und ihren idealen Schwung. Ihre Heimath ist immer und überall die Religion. In dem Heiligthum ist sie geboren, und in ihm zur Entwickelung gediehen und in ihrem Dienste groß geworden.

Mit Recht stellen die Alten den Sänger neben den Priester. Die Poesie hat ihre tiefsten Ideen aus jener geheiligten Quelle geschöpft, aus der von Anbeginn der Welt dem menschlichen Geiste das Licht der Wahrheit und Kraft zuströmt. Was immer die Dichter aller Völker und Zeiten an großen Ideen und erhabenen Idealen uns boten, das haben sie aus den religiösen Traditionen geschöpft, welche in zerstreuten Strahlen auch über die heidnischen Völker sich ergossen und welche in der christlichen Kirche in voller und ganzer Fülle sich darstellen. Und was etwa ihre Worte in den Geistern und Herzen wirkten, das wirkten sie nur vermöge der Klarheit und Wärme, welche religiöse Erziehung und Uebung der Frömmigkeit dem Menschen allein zu gewähren vermag.

Es ist eben deshalb ein durchaus unverständiges Gebahren, in ästhetischer Bildung und poetischen Genüssen einen Ersatz des

religiösen Unterrichtes und der religiösen Erziehung zu suchen; mit gleichem Recht könnte man in der Morgen- und Abendröthe einen Ersatz des Sonnenlichtes finden. Ist es ja doch eben dieses Licht, welchem die flüchtigen Wolken die Farbenpracht entlehnen, mit denen sie uns entzücken. Laßt die Sonne untergehen und was bleibt, ist nur ein kalter, feuchter Dunst, der zur Erde gefallen, unseren Fuß beschmutzt. Genau so verhält es sich mit der Dichtung, welche von dem Himmelslicht durchglüht, uns wunderbar erhebt — ohne es aber in den Schmutz der Sinnlichkeit uns hinabzieht.

Alle Poesie hat soviel Gehalt, als sie sittlichen Gehalt hat, und sie hat soviel sittlichen Gehalt, als sie religiösen Gehalt hat, und sie hat soviel religiösen Gehalt, als sie der Quelle nahesteht, aus welcher das Menschengeschlecht von seinem Ursprung bis zur Gegenwart die wahre, sichere und lebenskräftige Erkenntniß Gottes schöpft.

Dieser Quelle verdanken die griechischen Tragiker die großen, inmitten heidnischen Dunkels sternenhell leuchtenden Ideen der sittlichen Ordnung, der Schuld, der Vergeltung und Sühne, durch welche sie das griechische Volk in der That sittlich hoben und geistig veredelten — so lange dieses selbst dem religiösen Leben nicht erstorben war.

Aus dieser Quelle schöpfte die christliche Poesie des Mittelalters ihre zarten Blüthen und ihre stolze Krone. Aus ihr sind Dante's, Petrarca's, Tasso's, Calderon's und Lopez de Vega's Werke erwachsen. Aus ihr, aus der mit Ruinen überschütteten, aber immer noch lebensfrischen Wurzel des katholischen Glaubens entlehnt auch der britische Dichter Shakespeare die erhabene Größe der sittlichen Weltanschauung, welche über der bunten Menge seiner dramatischen Schöpfungen wie ein ewiges Firmament sich wölbt, ergreifend und erhebend für alle Geister, aber auch nur für die Geister, welche selbst aus des Dichters Quelle zu schöpfen verstehen.

Und unsere deutschen Dichter? die Väter und Großväter unserer heutigen Geistes- und Gemüthsbildung? Lessing's Nathan und Goethe's Hermann? Auch von ihnen gilt dasselbe Gesetz. Wir werden sie ja gern als Quelle sittlicher Bildung anerkennen, aber erst dann, wenn wir uns darüber klar sind, in welchem Umfang sie selbst aus der Quelle geschöpft haben, in deren geheimnißvollem Schooße alle sittlichen Ideale verschlossen sind. Von der Entscheidung dieser Frage wird unser Urtheil über den Werth der modernen Classiker überhaupt wesentlich bedingt sein und es scheint um so dringender nothwendig, sie in vollem Ernste

zu ſtellen, als man nur allzuſehr geneigt iſt, ob der Schönheit der Form die Schätzung des inneren Gehaltes zu vergeſſen — eine Verführung, welcher unſeres Erachtens die Mehrzahl unſerer Literaturgeſchichten verfallen iſt — auch die katholiſchen mit ſeltenen Ausnahmen.

Verfolgen wir dieſe Aufgabe, indem wir uns eingehender mit dem Manne beſchäftigen, welchen David Strauß neben Leſſing uns beſonders empfohlen hat und den er emphatiſch, doch nicht ganz mit Unrecht „das Urgebirge nennt, das unſeren Horizont beherrſcht und durch die ihm entſtrömenden Quellen und Bäche weithin unſere Fluren tränkt."

Welches iſt die ſittliche Idee, die uns Goethe's Dichtungen darbieten? Aus welcher Quelle ſchöpft er ſeine ſittlichen Ideale? In welchem Maße übt die Dichtung Goethe's eine ſittliche Wirkung aus?*)

Wenn wir mit dieſen Fragen an Goethe's Dichtungen uns wenden, können wir füglich von ſeiner Perſon abſehen. Nicht um die perſönlichen Anſchauungen, welche der Dichter in ſeiner vielgeſtaltigen Entwickelung in ſich aufgenommen und in ſeinen mannigfachen Beziehungen ausgeſprochen hat — nicht um dieſe handelt es ſich. Ebenſowenig, glücklicher Weiſe, um Beſtimmung der ſittlichen Höhe, auf welcher Goethe's Privatleben ſich bewegte. Hierüber iſt in alter und neuer Zeit viel geſprochen worden und es iſt wohl auch nicht ganz zu vermeiden, darüber zu reden. Den in Weimars Fürſtengruft längſt begrabenen Geheimerath vor ein Todtengericht zu fordern, würde wohl Niemanden zur Freude ſein. Wenn aber unſere an Heiligen wie an Heroen verarmte Zeit armſelige Liebeständeleien des Dichters zum Gegenſtand einer Art von Cultus macht und offenkundige Verletzungen der Sittlichkeit als markante Charakterzüge der Geiſtesgröße feiert: dann muß es wohl geſtattet ſein, daß man auch von anderer Seite im Namen der Moral ein Wort ſpricht und das Leben des vergötterten Mannes mit dem Maßſtabe mißt, welcher

*) Einen beſcheidenen Verſuch in dieſer Richtung hat der Schreiber dieſer Zeilen in der erſten Broſchüre des vorigen Jahrganges gemacht, indem er Goethe's Fauſt einer Analyſe unterſtellte. Die freundliche Aufnahme, welche dieſer Verſuch in befreundeten Kreiſen gefunden hat, und noch mehr das Mißbehagen, mit welchem er in anderen aufgenommen wurde, ermuthigt ihn, dieſelbe weiter auszudehnen und auch die anderen Dichtungen Goethe's ins Auge zu faſſen. Es wird eine bleibende Aufgabe unſerer Broſchüren ſein, die moderne deutſche claſſiſche Literatur im Lichte der ſittlichen Begriffe und der religiöſen Wahrheiten zu betrachten. Daß Goethe hierbei den Vortritt hat, iſt wohl ganz in der Ordnung.

für alle Sterblichen Gültigkeit hat.*) Doch wir, wie gesagt, nehmen dieses Amt des Sittenrichters, Goethe's Person gegenüber nicht in Anspruch. Nur seine Werke erlauben wir uns einer Prüfung zu unterziehen. Und auch hier legen wir uns eine Beschränkung auf.

Wir schließen die prosaischen Werke des Dichters von unsere Prüfung aus. Es kann nur verwirren, wenn man der mit behaglicher Imagination breit gezogenen Darstellung folgt, welche Goethe in „Wahrheit und Dichtung" von seinem Jugendleben giebt; ebenso verhält es sich mit dem Potpourri von Schauspieler-Tändelei, Pädagogik und Lebensphilosophie, welches unter dem Namen „Wilhelm Meister" zusammen gegossen wird. Auch Werther's Leiden und die Wahl-Verwandtschaften versagen wir uns zu besprechen. Man liest ja die ersteren kaum mehr und von den letzteren höchstens einzelne Blätter, deren Inhalt sich selbst richtet.**)

Bleibend und tief greifend aber wirken auf unsere deutsche Bildung die poetischen Werke Goethe's ein und zwar ganz besonders die lyrischen Gedichte. Mit diesen haben wir uns zuerst zu beschäftigen.

IV. Die lyrischen Gedichte Goethe's.

Es liegt in der Natur der Lyrik, daß sie am treuesten die Anschauungen wie Stimmungen des Dichters wiedergiebt und ebendarum am schärfsten dem Geiste Anderer sich einprägt. Auch Goethe hat in seinen lyrischen Gedichten den sittlich-religiösen Anschauungen, welche in seinem Geist sich feststellten, den exactesten Ausdruck gegeben. Mannigfaltig ihrem Ursprung nach, zumeist an zufällige Erlebnisse und persönliche Beziehungen des Dichters anknüpfend, auch nach Form und Stoff verschiedenartig, theils aus fremden Kreisen geschöpft, theils aus heimischen, bilden Goethe's Gedichte eine bunte Reihe, welche mit wenigen Strichen zu charakterisiren eben nicht leicht ist. Sie aber auf ihre religiös-sittliche Grundanschauung zu prüfen ist nicht allzuschwer;

*) Eine ähnliche Aufgabe stellt sich P. A. Baumgarten in der jüngst erschienenen Schrift: Goethe's Jugendleben (Beigabe zu den „Stimmen von Maria Laach", Herder 1880). Die auf sorgfältigen Untersuchungen ruhende höchst maßvolle Darstellung hat nicht verfehlt, im Lager der Goethe-Männer furchtbare Aufregung hervorzurufen. Der beste Beweis für ihre Bedeutung.

**) Es ist bezeichnend für unsere heutige Bildung, daß von Goethe's Schriften diejenigen am meisten gelesen werden, welche an obscönen Stellen am reichsten sind. Das Aeußerste in dieser Beziehung bieten die Briefe aus der Schweiz. Eben diese werden aber unter dem Titel „Goethe's Tagebuch" in Volks-Ausgaben massenhaft verbreitet und eine dieser Ausgaben hat es im verflossenen Jahre zur siebenten Auflage gebracht.

denn dieſe bleibt ſich in allen Gattungen und Formen der Dichtung, wie in allen Perioden des Dichters gleich. Wir finden ſie unreflectirt ausgeſprochen in den Liedern und Sonetten, welche in Liebesluſt und Geſelligkeit den Sinnengenuß feiern. Sie begegnet uns plaſtiſch in den ernſten und heiteren Bildern, welche die Balladen uns vorführen; ſie ſpricht ſich didaktiſch aus in den Parabeln und Epigrammen, in welchen Goethe ſeine Lebensweisheit niederlegt. Den vollkommenſten Ausdruck findet Goethe's religiös-ſittliche Grundanſchauung aber ohne Zweifel in den Gedichten, die er ſelbſt unter dem Namen „Gott und Welt" zuſammenſtellt.

Das „Proömium" beginnt mit einer Definition Gottes, welche in allen Farben des Pantheismus ſchillert, den Begriff des perſönlichen Gottes aber mit ſcharfer Ironie als pſychologiſche Imagination darſtellt. Gott erſcheint als

„der ſich ſelbſt erſchuf,
Von Ewigkeit in ſchaffendem Beruf.
. . . . . .
Ihn ziemt's die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in ſich, ſich in Natur zu hegen.
. . . . . .
Im Inneren iſt auch ein Univerſum,
Daher der Völker löblicher Gebrauch
. . . . . .
Daß jeglicher das Beſte, was er kennt,
Er Gott, ja ſeinen Gott benennt.
Ihm Himmel und Erden übergiebt,
Ihn fürchtet und wo möglich liebt.

Dieſe theologiſche Grundanſchauung, in welcher die widerſinnigſten Vorſtellungen dem eleganten Fluß der Worte ſich fügen müſſen, wird weiter ausgeführt in den folgenden Gedichten „Eins und Alles" und „das Vermächtniß", welche Gott als Weltſeele feiern und ſein Leben als ewigen Kreislauf zwiſchen Nichts und Sein darſtellen.

„Weltſeele, komm' uns zu durchdringen,
Denn mit dem Weltgeiſt ſelbſt zu ringen,
Wird unſerer Kräfte Hochberuf."
. . . . . .
„Das Ewige regt ſich fort in Allem,
Denn Alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will."
. . . . . .
„Kein Weſen kann zu Nichts zerfallen,
Das Ewige regt ſich fort in Allem,
Am Sein erhalte dich beglückt."

Auf dieſer Grundanſchauung des pantheiſtiſchen Weltproceſſes, deren inneren Widerſinn ſich Goethe ebenſowenig klar machte, als die Philoſophen, denen er ſie entlehnte, baut ſich die Auffaſſung von der Natur auf, welche Goethe in den zwei Gedichten „Metamorphoſen" der Pflanzen und Thiere niederlegte. Sie berührt ſich unmittelbar mit Schelling's Naturphiloſophie; zugleich iſt ſie, was in unſeren Tagen beſonders ehrend hervorgehoben zu werden pflegt, eine poetiſch-idealiſtiſche Anticipation der ſpäter realiſtiſch ausgebildeten Deſcendenz-Theorie Darwin's. Wir haben an dieſer Stelle kein Intereſſe, die Congenialität Goethe's und Darwin's zu feiern; nur darauf ſoll hingedeutet werden, daß der letztere ſeine Erfolge ebenſo wie Goethe der Kühnheit verdankt, mit der er eine Hypotheſe, welche die Phantaſie erfindet, als erwieſene Thatſache darſtellt.

Die Metamorphoſe beſchränkt ſich aber in Goethe's Weltanſchauung nicht auf Pflanzen und Thiere. Auch die Menſchenſeele unterſteht ihr. So belehrt uns das formell unvergleichlich ſchöne, die Phantaſie tief anſprechende, in Wahrheit aber auch tief verwirrende, widerſinnige Gedicht: der Geſang der Geiſter über dem Waſſer.

Des Menſchen Seele gleichet dem Waſſer,
Vom Himmel kommt es, zum Himmel ſteigt es,
Und wieder nieder zur Erde muß es
Ewig wechſelnd. . . . . .
Seele des Menſchen, wie gleichſt du dem Waſſer,
Schickſal des Menſchen, wie gleichſt du dem Wind.

Die hier angedeutete Vorſtellung findet eine Ergänzung in dem Gedichte „Gränzen der Menſchheit", welches die Schwäche und Vergänglichkeit des Menſchen den „Göttern" gegenüber hervorhebt:

Denn mit Göttern
Soll ſich nicht meſſen,
Irgend ein Menſch.
Was unterſcheidet
Götter von Menſchen?
Daß viele Wellen
Vor jenen wandeln,
Ein ewiger Strom!
Uns hebt die Welle,
Verſchlingt die Welle
Und wir verſinken.

Ebenſo finden wir dieſen Gedanken wieder in dem „Ganymed", in welchem ein unbeſtimmtes Verlangen des Menſchen zur Höhe und zur Hingabe an die Natur ſich ausſpricht:

„Aufwärts, aufwärts,
Es ſchweben die Wolken,
Abwärts die Wolken
Neigen ſich der ſehnenden Liebe
Mir, mir,
Zu Eurem Schooße,
Umfangen, umfangen,
Aufwärts an Deine Bruſt,
Alliebender Vater."

Die zerfloſſenen Bilder, in welchen Goethe ſich hier bewegt, laſſen, wie ſchon bemerkt, eine mehrfache Deutung zu. Ganz gewiß aber treffen wir des Dichters ernſtliche Meinung, wenn wir ſeine Pſychologie und Ethik mit der phyſiſchen Theorie der Metamorphoſe in enge Verbindung ſtellen. Hier wie dort fließende Bilder und fließende Begriffe. Ein Ausfluß der Seele aus Gott, ein Zerfließen des Geiſtes in die Natur, ein Rückfließen zu Gott und zur Ewigkeit! Das giebt in der That der Phantaſie einen unvergleichlichen Spielraum; eine ernſte Moral leider hat hier keinen Platz; denn es fehlt dieſer Anſchauung gerade das, worauf alle Sittlichkeit ſich aufbaut: der Begriff von ſittlicher Verpflichtung, ſittlicher Schuld und von gerechter Vergeltung des Guten und Böſen. Man mag alle lyriſchen Ergüſſe Goethe's durchblättern, von dieſen Begriffen wird man kaum eine Andeutung finden, ausgenommen eine ſolche, bei der der Dichter ſelbſt ſich mit vornehmer Kälte oder verborgener Ironie zurückzieht.

Freilich wird von Tugend, Edelmuth und anderer menſchlichen Vollkommenheit geſprochen, ſo ganz beſonders in dem Gedichte „das Göttliche", welches des Menſchen Vorzug vor der Natur in dem Edelmuth erkennt:

Edel ſei der Menſch, Hülfreich und gut,
Denn das allein Unterſcheidet ihn
Von allen Weſen, Die wir kennen.

Allein nur von menſchlicher Vollkommenheit iſt hier die Rede und jede Beziehung zu der göttlichen Vollkommenheit iſt ausgeſchloſſen. Nur eine Vorſtellung unſerer Phantaſie iſt es, wie Goethe zu verſtehen gibt, wenn wir

verehren
Die Unſterblichen,
Als wären ſie Menſchen,
Thäten im Großen,
Was der Beſte im Kleinen
Thut oder möchte.

Die Unſterblichen! ſagt der Dichter und trifft als Mann des Jahrhunderts damit offenbar den Unſterblichen, welchen wir als den ewigen Gott, den Herrn Himmels und der Erde anbeten.

Sollte über die Tragweite dieſer Auffaſſung ein Zweifel beſtehen, ſo giebt uns das Gedicht „Prometheus" hierüber erſchöpfenden Aufſchluß. In der mythiſchen Perſon des Halbgottes wird der moderne Atheismus gefeiert, in Zeus und den Göttern Griechenlands die Idee des perſönlichen Gottes der Verachtung preisgegeben, die Vorſehung geleugnet, Opfer und Gebet verſpottet und das Selbſtgenügen des Menſchen verherrlicht. Das Gedicht iſt allbekannt und bildet ein ſtehendes Repertoir der Declamationsübungen an Gymnaſien und höheren Schulen.

Einige Verſe ſollen aber doch hier ihre Stelle finden.

Bedecke Deinen Himmel Zeus
Mit Wolkendunſt
Und übe dem Knaben gleich,
Der Diſteln köpft,
An Eichen Dich und Bergeshöhen.
Mußt mir meine Erde
Doch laſſen ſtehen.
Und meine Hütte, die Du nicht gebaut,
Und meinen Herd,
Um deſſen Gluth
Du mich beneideſt.
— — — — — — — —
Da ich ein Kind war
Nicht wußte, wo aus wo ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge
Zur Sonne, als wenn drüben wär
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz, wie mein's
Sich des Bedrängten zu erbarmen.
— — — — — — — —
Ich Dich ehren? Wofür,
Haſt Du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Haſt Du die Thränen geſtillet
Je des Geängſtigten?
Hat nicht mich zum Manne geſchmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schickſal,
Meine Herren und Deine.

Das Gedicht hat ſchon bei ſeinem erſten Erſcheinen Aufſehen erregt und war auch Gegenſtand einer denkwürdigen Unterhaltung

zwiſchen Jacobi und Leſſing kurz vor des letzteren Tod. Daß Goethe darin ſeiner eigenen Geſinnung Ausdruck geben und daß er nicht blos den antiken Zeus und den Cultus des heidniſchen Alterthums damit treffen wollte, bezweifelte damals Niemand und wird wohl auch heute nicht bezweifelt werden. Der Prometheus des Alterthums würde der Erſte ſein, welcher eine ſolche Sprache von ſich ablehnen würde. Er hat Zeus gehaßt und ihm gedroht, aber er hat weder die göttliche Majeſtät verhöhnt noch Opfer und Gebet verleugnet. Das iſt dem modernen Humanismus vorbehalten, auf ihn paſſen die Worte:

„Hier ſitz' ich, forme Menſchen
Nach meinem Bild.
Ein Geſchlecht, das mir gleich ſei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen ſich
Und Dein nicht zu achten,
Wie ich!"

Und nur zu ſehr iſt dieſes Wort des modernen Prometheus zur That geworden. Der Humanismus hat lange genug Zeit gehabt Menſchen zu formen, deren einzige Gottheit ihr eigenes Ich iſt und welche in der Verachtung des Göttlichen ihre Geiſtesgröße ſuchen.

Was Goethe von den poſitiven Religionen und ihrer geſchichtlichen Entwickelung denkt, hat er in dem Gedichte ausgeſprochen, welches er unter dem Titel „Geheimniß" ſchon früh, 1786, begann, und 30 Jahre ſpäter (1816), nachdem es als Fragment erſchienen war, ſelbſt erklärte. Die verſchiedenen Religionen werden hier in dem Bilde von 12 Rittern dargeſtellt, welche auf mannigfachem Wege in einem Heiligthume zuſammentreffen und dort unter dem Vorſitz eines ehrwürdigen Mannes — Humanus — ſich zu einer höheren Stufe — zur Religion der Humanität erheben, ſchließlich aber von dieſer ſelbſt (von dem ſcheidenden Humanus nämlich) einem neu hinzugekommenen Führer übergeben werden. Es iſt der Pilger Marcus, welcher, wie Goethe erklärt, ohne ausgebreitete Umſicht, ohne Streben nach Unerreichbarem, durch Demuth, Ergebenheit, treue Thätigkeit wohl verdient, einer wohlwollenden Geſellſchaft, ſo lange ſie auf Erden verweilt, vorzuſtehen.

„Wäre das Gedicht bei ſeiner Entſtehung 1787 vollendet erſchienen, ſo würde es der Zeit nicht wenig voraus geeilt ſein," ſo ſchließt Goethe ſeine Erklärung nicht mit Unrecht. Es enthält in poetiſchem Kleide die Theorie des humaniſtiſchen Rationalismus, welcher in den letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts von Leſſing und Herder aus-

gebildet, im Beginne dieſes Jahrhunderts in der deutſchen Philoſophie eine ſo mannigfaltige Fortbildung fand.

Wer in dieſer Theorie die Blüthe theologiſcher Weisheit findet, der wird allerdings Goethe Dank wiſſen, daß er ſie, noch ehe ſie wiſſenſchaftlich entwickelt war, in dichteriſche Form gehüllt, ans Licht brachte.

Für uns iſt ſie in poetiſcher wie in wiſſenſchaftlicher Form gleich unbefriedigend. Wir kennen die lebendige Erſcheinung der chriſtlichen Kirche, welche, im Anbeginn der Welt gegründet, im alten Bunde verborgen wirkend, ſeit achtzehn Jahrhunderten mit den falſchen Religionen kämpft und die von Gott geoffenbarten ewigen Wahrheiten den wandelnden Irrthümern, die von der Gnade erzeugten Tugenden den Laſtern der gottverlaſſenen Welt gegenüber ſtellt. In dieſen Wahrheiten haben wir den Weg des menſchlichen Lebens mit klaren Linien vorgezeichnet und in dieſen Tugenden findet unſer Herz die Vollendung alles Verlangens und aller Hoffnung. Hier, in dem religiöſen Leben der in allen Jahrhunderten und auch in Goethe's Jahrhundert, lebensfriſch waltenden chriſtlichen Kirche findet der Ungelehrte, Schwache und Arme eine Geiſtes- und Gemüths-Bildung, von deren Reichthum und Glanz in den Verſen Goethe's auch nicht einmal ein Schimmer ſich findet. Was ſollen dem menſchlichen Verſtand dichteriſche Philoſopheme, welche die Grundwahrheiten der Vernunft, den Begriff des lebendigen Gottes, der Schöpfung und Vorſehung, der Unſterblichkeit und Vergeltung in ſceptiſchem Spiele auflöſen, um an deren Stelle die zerfloſſene Idee eines Urgrundes der Natur oder eines Ewigen zu ſetzen, welches Alles und Nichts iſt? Was ſoll dem menſchlichen Herzen eine enthuſiaſtiſche Schwärmerei und ein unbegrenztes Sehnen nach einem Unendlichen, von dem man nicht weiß, ob es Geiſt oder Wolke oder Nebel oder bloſe Phraſe iſt? Was ſoll die flache und leere Idee einer ſich ſelbſt genügenden Humanität, die Niemand im Geiſte zu faſſen und Niemand in Wirklichkeit zu finden vermag? Und doch beſteht, wie wir geſehen haben, eben hierin der ganze religiös-ſittliche Gehalt der lyriſchen Dichtungen Goethe's, welche David Strauß uns als ergiebige Quelle der Geiſtes- und Gemüths-Bildung empfiehlt.

V. Die epiſchen Dichtungen Goethe's.

Daß wir aber nicht länger bei Goethe's kleinen Gedichten verweilen. „Hermann und Dorothea" hat uns David Strauß beſonders eindringlich empfohlen. Es iſt geziemend, daß wir darauf auch beſonders

zu sprechen kommen. Die übrigen epischen Dichtungen werden wir kaum zu beachten haben.

Der Stoff, welchen Goethe in „Hermann und Dorothea" bearbeitet, ist der Geschichte der Emigration der Lutheraner aus dem Salzburgischen entnommen. Der Dichter fand die Anekdote in der von Göping verfaßten Geschichte dieses Ereignisses, welches an sich unbedeutend und, im Vergleich mit den von protestantischen Fürsten ihren katholischen Unterthanen auferlegten Leiden, höchst geringfügig ist, von den protestantischen Geschichtschreibern aber mit allen Strahlen des Martyriums ausgestattet zu werden pflegt. „Welch köstlichen Schatz er damit gehoben," erkannte der Dichter erst während der Arbeit, welche von 1796—1797 in ungewöhnlich raschem Fluße von Statten gegangen war. Der historische Stoff paßte aber auch unmittelbar in die Zeit der Ausarbeitung und diese selbst war durch ein ähnliches Ereigniß, die Wanderzüge der französischen Emigranten von 1795 nämlich, veranlaßt. Eben darin liegt der Reiz des Gedichtes, daß es die Idylle eines kleinen Kreises auf dem Hintergrunde weltbewegender Ereignisse darstellt, oder um Goethe selbst sprechen zu lassen: „ich habe das rein Menschliche der Existenz einer kleinen Stadt in dem epischen Schmelztiegel von seinen Schlacken abzuscheiden gesucht und zugleich die großen Bewegungen und Veränderungen des Welttheaters aus einem kleinen Spiegel zurück zu werfen getrachtet". Was Goethe seinem Stoff verdankte und was dieser wiederum durch Goethe's Kunst gewann, soll nicht erörtert werden. Schiller erklärt „Hermann und Dorothea" für den Gipfel der Goetheschen und der ganzen neueren Kunst, indem er besonders auf die Enge des Schauplatzes, die Sparsamkeit der Figuren, den kurzen Ablauf der Handlung aufmerksam macht. Es wird in der That zugestanden werden müssen, daß die neuere deutsche Literatur kein anderes Werk hat, welches durch Reinheit und Klarheit der Form seinen einfachen Stoff so erschöpfend und befriedigend zur Wirkung bringt.

Wenn wir dieser formalen Hoheit des epischen Meisterwerkes geziemende Huldigung darbringen, so wird uns eine etwas kritische Analyse seines inneren Gehaltes um so weniger verwehrt werden wollen, da Goethe selbst bemerkt, „es komme darauf an, ob man unter dem modernen Costüme die wahre ächte Menschenproportion und Gliederform anerkennen werde."

Sie muß wohl anerkannt werden, wofern man eben nichts anderes sucht, als ein rein natürliches, alltägliches und gewöhnliches

Menſchenleben, wie ſolches in dem engen, aber behaglichen Kreiſe einer ehrbaren Familie und eines beſcheidenen bürgerlichen Gewerbes ſich entfaltet. Dieſe Menſchenproportion hat Goethe ungleich beſſer und klarer gezeichnet, als Voß in ſeiner ſo widerlich verſchmalzten und verzuckerten Pfarrhaus-Idylle. Wenn die Idylle „Hermann und Dorothea" den zwiſchen künſtlicher Steifheit und ebenſo künſtlicher Natürlichkeit ſchwankenden Geſchmack der Zeit nicht gänzlich abſtreift, ſo iſt ſie doch „Louiſe" gegenüber ein Ideal von wahrer Menſchenform.

Die Naturwahrheit in der Zeichnung der Eltern wie des Sohnes verdient alle Bewunderung und ganz beſonders iſt das Bild Dorothea's ein Meiſterwerk epiſcher Kunſt, klar und ſchlicht, reich mit idealen Zügen geſchmückt und doch in keiner Weiſe aus dem Rahmen des gewöhnlichen Lebens hinauswachſend.

Minder natürlich iſt wohl das Bild des ſalbungsvoll ſchäckernden Pfarrherrn, welcher mit dem „wiſpernden" Apotheker und dem „würdigen Richter" in der Idylle als leitender und vermittelnder Genius erſcheint. Wohlthuend und von Goethe's übrigen Werken, Iphigenie ausgenommen, vortheilhaft abſtechend, iſt die ſittliche Reinheit, welche, wenige Worte abgerechnet, hier herrſcht. Auch iſt die Grundtendenz der Idylle unzweifelhaft von ſittlicher Wirkung. Es iſt eine Verherrlichung des feſten und muthigen Charakters, der kindlichen Offenheit und Redlichkeit, der Treue und Hingebung, welche in dem Eheband gefeſtigt, ſicheren Halt in den Stürmen des Lebens gewährt.

Deſto feſter ſei bei der allgemeinen Erſchütterung
Dorothea der Bund. Wir wollen halten und dauern
Feſt uns halten und feſt der ſchönen Güter Beſitzthum;
Denn der Menſch, der zur ſchwankenden Zeit auch ſchwankend geſinnt iſt,
Der vermehrt das Uebel und breitet es weiter und weiter.
Nicht dem Deutſchen geziemt es, die fürchterliche Bewegung
Fortzuleiten und auch zu wanken hierhin und dorthin.

In dieſen Worten, mit welchen Hermann den Ehering nimmt, gipfelt der Eindruck des Ganzen und in ihnen empfängt die Idylle ſogar eine nationale Bedeutung, was ihre Wirkung namentlich in unſerer Zeit beſonders zu erhöhen geeignet iſt. Kein Wunder darum, daß „Hermann und Dorothea" zu einer Art von Heiligthum geworden iſt, welches von allen Arten der Kunſt wiedergegeben, in allen Kreiſen gefeiert, der Jugend als Milch, den Alten als Wein empfohlen, mit beſonderer Innigkeit aber als zartes Erbauungsbuch von heirathsfähigen jungen Leuten begrüßt wird.

Ob Schiller in formaler Beziehung Recht hat, „Hermann und Dorothea" als Gipfelpunkt der neueren Kunst zu bezeichnen, mag dahinstehen. Mit Rücksicht auf den Inhalt darf dieses nicht behauptet werden; denn bei allen guten Eigenschaften, welche wir neidlos und ehrlich anerkannt haben, ist doch der ideale Gehalt auf sehr mäßige Grenzen zu bemessen. Die Idylle hat weder Tiefe noch Höhe; sie stellt nur die äußere Fläche eines engen Menschenlebens dar, ohne uns in die inneren Quellen blicken zu lassen, aus denen es seine Kraft und Wärme empfängt. Die Wohlthätigkeit, mit welcher die Handlung sich einleitet, wie die Ergebung in Noth und Leiden, welche geschildert wird, entbehren jeden höheren Motives. In den Heirathsplänen, welche die Eltern machen, wie in dem Schluß der Ehe selbst, erscheint der Bund der Ehe nur in jener äußerlich praktischen Bedeutung, die er für das irdische, natürliche, bürgerliche Leben hat. Selbst die ideale Höhe, zu welcher die Liebe zwischen Hermann und Dorothea emporgehoben wird, hebt sich nur um Weniges von diesem Niveau ab. Sollte in der That unsere deutsche Geistes- und Gemüthsbildung über dieses Niveau nicht hinaussteigen? sollte wirklich unsere Jugend zu keiner höheren Seelenstimmung angeleitet werden, als zu derjenigen, welche bei der Einführung Dorothea's in das elterliche Haus Hermann's sich offenbart? Müssen wir in der sicherlich nicht zu verschmähenden Friedlichkeit und Behäbigkeit eines wohlgeordneten Hausstandes das letzte und höchste Ziel alles menschlichen Strebens erkennen?

Es scheint so, wenn man die Lobsprüche hört, mit welchen unsere Literatur-Historiker und Pädagogen uns die Idylle preisen, und wenn man dazu die abfälligen Urtheile nimmt, mit welchen derselben die Schöpfungen der christlichen Poesie früherer Jahrhunderte gegenübergestellt werden.

Was uns betrifft, so möchten wir — alle Schönheiten der Goethe'schen Dichtung in Ehren — doch behaupten, daß ein einziger Vers der vielfach poetisch bearbeiteten Legenden, welche das Mittelalter uns hinterließ, unvergleichlich viel mehr sittliche Kraft und geistige Erhebung darbietet, als alle neun Musen sie über „Hermann und Dorothea" auszugießen vermochten.

Der anderweitigen epischen Arbeiten Goethe's genügt es an dieser Stelle wohl, kurze Erwähnung zu thun. Die Achilleis, welche eine Morgen-Versammlung schildert, in der die Götter sich über den bevorstehenden Tod des Achilles unterhalten, hat wenig in unsere deutsche Geistesbildung eingegriffen und hätte es

wohl auch nicht, wenn sie mehr als Fragment wäre. Bedeutender ist die Wirkung des satyrischen Epos, in welchem Goethe den alten viel bearbeiteten Stoff von Reinecke Fuchs wiedergibt. Der reiche derbe Humor, welcher hier in kunstreicher Form geboten wird, sichert dieser Arbeit ein bleibendes Interesse. Ob es Goethe ohne Beschädigung des Stoffes wirklich nicht möglich war die gröbsten Obscönitäten ferne zu halten, wollen wir in Frage lassen. Daß aber Reinecke Fuchs, wie nicht selten vorkömmt, in Gymnasien als Unterrichtsgegenstand gelesen und erklärt wird, das ist doch wahrlich der pädagogischen Ungenirtheit zu viel. Sittliche Kräftigung und Gemüthsbildung findet man wohl überall besser, als in Reinecke's Generalbeichte.

VI. Die religiös-sittliche Idee in Goethe's dramatischen Dichtungen.

Das Drama ist die Vollendung aller poetischen Darstellung. Es ist das lebendig gewordene sich selbst bewegende Epos und die Vereinigung der Lyrik zu einem harmonischen Ganzen. Hier tritt darum auch die sittlich-religiöse Idee, welche die lyrischen Gedichte in einzelnen Momenten aussprechen und das Epos in einfachen Gestalten darstellt, als eine im Leben sich selbst darstellende, das Leben beherrschende Macht hervor. Wenn wir Goethe als Lyriker und Epiker prüften, so werden wir ihm mit um so größerem Interesse in seinen dramatischen Schöpfungen folgen, um zu sehen, welche Ideale er uns hier vorlegt, welchen Ideen er die Herrschaft zuerkennt und welche Lösung in ihnen die große Frage des Menschenlebens findet?

Die Dramen Goethe's sind von ungleichem Werthe, und es kann nicht unsere Aufgabe sein, sie alle einer Analyse zu unterstellen. Das größte Werk, die Tragödie des Faust, ist in der oben erwähnten Broschüre besonders behandelt worden.

Das dort Gesagte wird aber eine wesentliche Ergänzung finden, wenn wir auch die anderen Gestalten der bedeutenderen Dramen des Dichters ins Auge fassen. Sie verhalten sich zu Faust wie Fragmente oder wie Vorstudien und Skizzen, deren einzelne Züge zu dem in Faust gesuchten Vollen und Ganzen je einen Beitrag bieten sollen.

Den Reigen eröffnet „Götz von Berlichingen", welchem „Egmont" ergänzend zur Seite steht. Beide Stücke wollen den Kampf redlicher Männer gegen Unrecht und Gewalt darstellen. Sie sind Kinder der Sturm- und Drang-Periode und theilen mit Schiller's „Räubern" und

„Cabale und Liebe" den revolutionären Charakter, welcher ihnen in ihrem Zeitalter im Voraus Popularität ſicherte. Im Gegenſatz zu Schiller aber hat Goethe auf eine frühere Zeit zurückgegriffen.

Götz von Berlichingen*) verſetzt uns in die mächtigen Kämpfe, mit welchen das 16. Jahrhundert beginnt. Wir ſehen, wie die Ordnung des deutſchen Reiches in egoiſtiſchem Streben der Stände, in Gewaltthätigkeit der Fürſten und Ritter, in Selbſt-Hülfe der Bauern erſchüttert wird. Im Hintergrund erſcheint das Bild der religiöſen Kämpfe, welche von der Renaiſſance eingeleitet in der Reformation zur vollen Wirkung kamen. Die Grund-Idee der Handlung ſelbſt iſt wie geſagt das Ringen des ehrlichen, kräftigen, uneigennützigen Helden mit Unrecht, Verrath und Schwäche. Urſprünglich „ſeinem Freund" dem Kaiſer vertrauend und der rechtmäßigen Autorität dienend, ſtellt ſich Götz bald gegen die beſtehende Ordnung des römiſch-deutſchen Reiches überhaupt und erſcheint mit Sickingen verbündet zuletzt an der Spitze der Aufrührer; doch ſagt er ſich von dieſen und ihren Gräuelthaten wiederum los, um, im Kampf untergehend, mit dem ſehnſuchtsvollen Rufe nach Freiheit zu ſterben. Die Conception iſt an ſich ächt tragiſcher Art.

Der Held verwickelt ſich in urſprünglich gerechtem Kampfe in Schuld, er büßt ſie, indem er untergeht, der Idee aber bleibt geiſtig der Sieg. Worin aber beſteht dieſe Idee? Was iſt es, wogegen Götz ankämpft? Wie iſt die Freiheit zu verſtehen, die er diesſeits ſucht und ſterbend im Jenſeits erhofft? Um dieſe Fragen zu beantworten, müſſen wir die andern Geſtalten ins Auge faſſen, mit welchen Götz umgeben iſt, und hinter welchen er, man darf wohl ſagen — allzuſehr, in den Hintergrund tritt. Dieſelben bilden zwei einander gegenüberſtehende Gruppen.

Auf der einen Seite zeichnet uns Goethe in dem Biſchofshof zu Bamberg das Bild der geiſtlichen, in dem Reichstag zu Augsburg das Bild der weltlichen Macht, auf welcher die Ordnung des deutſchen Reiches ruhte. Was er von den erſteren bietet, iſt eine derbe Carricatur voll der allerſchlimmſten Ignoranz und Tendenz. Nicht zufrieden, in dem Kloſterbruder Martin das klöſterliche Leben als widernatürlichen Gräuel herabzuwürdigen, ſtellt er an die Seite des Biſchofs das nichtswürdige Weib Adelheide, welche mit ihrem Diener buhlt, und den charakterloſen Weislingen, welcher in des Biſchofs und Kaiſers Dienſt ein unehrliches

*) Goethe hat den Stoff nicht aus geſchichtlichen Quellen, ſondern aus einer ganz untergeordneten Lebens-Beſchreibung aus dem Jahr 1731 geſchöpft und ſeinen Helden nicht nach der Wirklichkeit gezeichnet, wie ausführlich von Baumſtark nachgewieſen wird. (Stimmen von Maria Laach 1879.)

Spiel treibt. Die kaiserliche und bischöfliche Autorität erscheint somit umgeben mit den schlechtesten Elementen, ohne auch nur eines einzigen idealen Zuges sich zu erfreuen.

Auf der anderen Seite stehen Götz zwei edle Frauengestalten zur Seite, Elisabeth sein Weib und Marie seine Schwester, zu welchen der treue Knappe Georg, Hans von Selbitz und der sehr idealisirte Sickingen kömmt. Auf dieser Seite ist überhaupt Alles idealisirt und selbst die Bauernanführer sind im Vergleich mit ihren Gegnern unverkennbar mit Liebe gemalt.

Indem Goethe die in Action tretenden Personen also gruppirt: alle Schlechtigkeit auf Seite der Autorität, alle Redlichkeit auf Seite der Freibeuter und Empörer, faßt er zwei ganz auseinanderliegende Gegensätze gewaltthätig zusammen, den politischen Kampf zwischen bestehender Ordnung und neu aufstrebender Freiheit und den sittlichen Kampf zwischen Unredlichkeit und Redlichkeit. Der letztere findet eine wahre, naturgemäße, ächt tragische Entscheidung, indem Weislingen, durch sein Weib und deren Buhlen vergiftet, seine Unredlichkeit mit schmählichem Untergang büßt, Adelheid's, seines Weibes, Verbrechen aber von der Vehme gerichtet werden: während die schwer gekränkte Marie durch großmüthige Liebe das ihr angethane Unrecht vergilt, Götz aber, friedlich sterbend, von seinem edlen Weibe getröstet, nach der Freiheit des Himmels sich sehnt.

Mit dieser Entscheidung ist aber der im Hintergrund des Ganzen stehende Kampf zwischen politischer Ordnung und Freiheit nicht entschieden. Die Ordnung hat äußerlich gesiegt und Götz ist äußerlich unterlegen. Aber der Freibeuterei und der Empörung bleibt der innere moralische Sieg. Allerdings wird die Rohheit der Bauern von den Gewaltthätigkeiten, welche Götz und Sickingen verüben, unterschieden, und ersterer nennt sich, wie bemerkt, sogar einen Freund und Diener des Kaisers. In Wirklichkeit aber ist Götz doch nur ein Freibeuter, der sich mit dem Namen des Kaisers deckt, und seine Sache ist ebenso unberechtigt, wenn auch weniger blutbefleckt als diejenige der Bauern.

Was immer daher das Drama an sittlichen Momenten bot, wie schön die Ideale sein mögen, die es in den Nebengestalten, namentlich in Elisabeth und Marie, uns vorführt, wie tiefergreifend es die Strafe des Verbrechens in Weislingen und Adelheid schildert: in seiner Grundanlage ist es einseitig und in seiner Gesammtwirkung verkehrt, weil es in der Schlechtigkeit einzelner Personen

die rechtliche Ordnung der Gesellschaft verurtheilt und in der sittlichen Tugend seiner Helden und dessen Genossen die Empörung und Freibeuterei feiert.

Ein Zwillingsbruder des „Götz von Berlichingen" ist das 1788 veröffentlichte Trauerspiel „Egmont". Es soll die religiöse und politische Revolution verherrlichen und den mit der katholischen Religion verbündeten Absolutismus verurtheilen. Daß Goethe, wie später Schiller, sich den Stoff hierzu aus den gewaltigen Kämpfen schöpft, welche den Abfall der Niederlande zur Folge hatten, ist naheliegend. Geschichtlich treu aber hat er hierbei noch weniger verfahren, als bei Götz.*)

Die spanische Herrschaft wird in der schwachen aber doch zelotischen Regentin Margaretha von Parma und mehr noch in dem gewissenlosen und herzlosen Alba mit den schwärzesten Farben gezeichnet, welche durch den Gegensatz der milderen Gestalten des Geheim-Secretärs Machiavelli und Ferdinands (Alba's Sohn) noch vertieft werden. Dagegen erscheinen Oranien und Egmont als Vertreter der religiösen und politischen Freiheit; der eine als kluger, vorsichtiger Parteiführer, der andere aber als sorgloser, edelmüthiger, liebenswürdiger Cavalier. Während der erstere im Hintergrund bleibt, wird Egmont zum Helden ausgewählt. Was wollte Goethe damit? Warum machte er gerade diesen farblosen und schwachen, wenn auch ideal gezeichneten Character zum Vertreter der Revolution, welche gegen den katholischen Absolutismus kämpft? Warum stellt er Alba's Staatskunst diese rein passive Figur gegenüber, diesen Mann, der wie ein Nachtwandler seinem Schicksal zuläuft und trotz aller Warnungen dem Kerker und Schaffot sich preisgiebt? Vielleicht wollte Goethe gerade dadurch die Freiheit feiern, daß er sie als rein passives Opfer der Gewalt dem Absolutismus überliefert? Wenn er das wollte, dann hätte er aber doch dieses Opfer mit wahrer, sittlicher Hoheit ausstatten und ihm wenigstens einige Züge edeln Martyriums beifügen müssen.

Wenigstens hätte er uns die (milde gesagt) sehr zweifelhafte und zweideutige Liebesgeschichte mit Clärchen ersparen können, welche das Interesse so vorwiegend in Anspruch nimmt, daß man den politischen Hintergrund der Tragödie fast ganz vergißt. Die sittliche Größe des Helden, der für die Freiheit kämpft und sich leidend für sie opfert, gewinnt absolut Nichts dadurch, daß er sich mit Hülfe einer sauberen Mutter zu einem armen Mädchen schleicht und ihr sehr

*) Man vergleiche Holzwarth, Abfall der Niederlande.

ſophiſtiſch klar macht, daß er nicht Graf Egmont, „der große Egmont ſei, der ſo viel Aufſehen macht, von dem in den Zeitungen ſteht, ſondern ihr Egmont, der ruhig, offen, glücklich geliebt und gekannt iſt von dem beſten Herzen" u. ſ. w. Auch die Idee der religiöſen Freiheit gewinnt an idealem Werthe Nichts dadurch, daß ſie mit den Zügen des armen Clärchen erſcheint, welches im Schmerze um den ſterbenden Geliebten ſich vergiftet hat. Wäre es als Theater-Effect nicht allzu rührend, man möchte darüber lächeln, wenn Egmont ſich und ſeine Sache ſelbſt perſiflirend nach der Erſcheinung ſpricht:

„Du ſchönes Bild, das Licht des Tages hat dich verſcheucht, ja ſie waren's, ſie waren vereint, die beiden ſüßeſten Freuden meines Herzens, die göttliche Freiheit, von meiner Geliebten borgte ſie die Geſtalt, das reizende Mädchen kleidete ſich in der Freundin himmliſches Gewand, zu einem ernſten Augenblick erſcheinen ſie vereinigt, ernſter als lieblich."

Die Aufnahme, welche Egmont fand, war gleich Anfangs eine getheilte, und gewichtige Stimmen unter ihnen in erſter Linie Schiller, erklärten das Werk für gänzlich verfehlt. Unterdeſſen hat es aber doch von den Stücken Goethe's faſt am meiſten Effect gemacht, weil es ſo rührend iſt, das ſchöne Clärchen lieben und ſterben zu ſehen und in dem ſchönen Kind ſich die ſüße ſanfte Freiheit der religiöſen und politiſchen Revolution vorzuſtellen, jene ſanfte ſüße Freiheit, welche freilich in den Niederlanden, wie überall in Wirklichkeit nichts anderes war als brutale Gewaltthätigkeit, Raub und Zerſtörung.

Den oben beſprochenen Dramen, welche, aus der Sturm- und Drang-Zeit hervorgegangen, die ſociale und religiöſe Revolution verherrlichen, ſtehen in wohlthuendem Contraſt „Taſſo" und „Iphigenie" gegenüber, welche die Renaiſſance und das Alterthum zu feiern beſtimmt ſind.

Der Dichter Torquato Taſſo, welcher am Hofe des Herzogs von Ferrara ſein „Befreites Jeruſalem" vollendet, läßt ſich, den Abſtand der Geburt vergeſſend, von leidenſchaftlicher Neigung zu der Schweſter ſeines Gönners, Prinzeſſin Eleonore, fortreißen, wird aber von dieſer mit edler Sittigkeit zurückgewieſen, und entfernt ſich in ſchmerzvoller Reſignation. — Dieſe ganz innerliche Tragödie des Herzens wird uns von dem Dichter in wenig Handlung aber in herrlich fließenden Monologen und Dialogen vorgeführt, in welchen neben den tiefen Empfindungen des unglücklichen Dichters und der edeln Geſinnung des wohlwollenden Fürſten, ſeiner Gemahlin und nament-

lich ſeiner geiſtvollen Schweſter Eleonore die der Zeit entſprechende Schwärmerei für claſſiſche Kunſt und Wiſſenſchaft ſich ausſpricht. Dieſe bildet denn auch den Grundton des ganzen Werkes, deſſen Intereſſe nicht unweſentlich dadurch erhöht wird, daß in dem Geſpräche zwiſchen Antonio und dem Herzog (IV. Aufzug) auch die Stellung des Papſtes zu der Renaiſſance mit großen, zum Theil freilich einſeitigen, Zügen gezeichnet wird.

Mit dieſer Feier der Renaiſſance verbindet Goethe in „Taſſo" auch die Verherrlichung der Frauenwürde.

Willſt du genau erfahren, was ſich ziemt,
So frage nur bei edlen Frauen an,
Denn ihnen iſt am meiſten dran gelegen,
Daß Alles wohl ſich zieme, was geſchieht,
Die Schicklichkeit umgibt mit einer Mauer
Das zarte, leicht verletzliche Geſchlecht,
Wo Sittlichkeit regiert, regieren ſie,
Und wo die Frechheit herrſcht, da ſind ſie nichts!

Dieſe Worte der Prinzeſſin, deren Schönheit Niemand die Bewunderung verſagt, finden in der Entwickelung des Stückes ihre volle Beſtätigung. Welche Kraft und welches Vorbild dieſe Sittigkeit der Frau begründet, hat Goethe in ſeinem Taſſo nicht angedeutet. Die Renaiſſance, wie die antike Philoſophie und Kunſt iſt es nicht, und wenn Goethe in der Prinzeſſin Eleonore die Schülerin Plato's feiert, ſo hat er uns nicht verrathen, daß er das ſchöne Bild, das er in ihr gezeichnet, in Wirklichkeit der chriſtlichen Sitte verdankt.

Ganz ähnlich verhält es ſich mit Iphigenie, welche in antiker Geſtalt ein Ideal vorführt, welches ſeine wahrhaft ſchönen Züge dem Chriſtenthum entlehnt, dieſelben aber leider mit ſentimentaler Humanität übermalt. „Iphigenie auf Tauris", urſprünglich in Proſa geſchrieben, 1787 aber in herrlichen Verſen ausgearbeitet, hat die gleichnamige Tragödie des Euripides zur Vorlage. Iphigenie, die Tochter des Agamemnon, welche zum Opfertod beſtimmt, von Diana gerettet wird und als Prieſterin in Tauris lebt, findet ihren Bruder Oreſt wieder und wird von dieſem, nachdem die Verbrechen des Hauſes der Atriden geſühnt, in die Heimath zurückgeführt. Es fällt bei einer Vergleichung der Vorarbeit und der Ueberarbeitung der Gegenſatz zwiſchen antiker und moderner Auffaſſung ſofort in die Augen. Bei Euripides tritt die Gottheit als wirkende Macht auf, die Sühne hat den Charakter eines Opfers, und die Befreiung Iphigeniens beruht auf der geheimnißvollen Entführung des Götterbildes.

Bringſt du die Schweſter, die an Tauris Ufern
Im Heiligthum wider Willen bleibt,
Nach Griechenland, ſo löſet ſich der Fluch.

Das iſt der Schickſals-Spruch bei Euripides.

Wir legtens von Apollos Schweſter aus
Und er gedachte dich. Die ſtrengen Bande
Sind nun gelöſt, du biſt den Deinen wieder
Du Heilige geſchenkt. . . .

Das iſt die Deutung, die ihm Goethe giebt. Man ſieht ſofort: hier tritt das Göttliche zurück. Iphigeniens geklärter Sinn und Tugendhaftigkeit iſt das ganze Geheimniß der Verſöhnung, die Geſchwiſterliebe und — in der Ferne wenigſtens wird es angedeutet — die Liebe des Pylades bewirkt die Erlöſung. Es iſt der Triumph der edlen Jungfrau über die Gewaltthätigkeit und Rohheit heidniſcher Sitte, welche in Iphigenie uns vorgeführt wird. Warum ſollten wir uns dieſes Triumphes nicht freuen? Warum nicht bereitwillig anerkennen, daß uns in Iphigenie die herrlichſten Bilder jeglicher Tugend begegnen: der Frömmigkeit:

Es fürchte die Götter
Das Menſchen-Geſchlecht
Sie halten die Herrſchaft
In ewigen Händen
Und können ſie brauchen
Wie's ihnen gefällt.

des Gehorſams:

Von Jugend auf hab ich gelernt gehorchen
Erſt meinen Eltern und dann einer Gottheit,
Und folgſam fühlt ich immer meine Seele,
Am ſchönſten frei.

der Wahrhaftigkeit:

Ach ich ſeh' es wohl, ich muß mich leiten laſſen wie ein Kind,
Ich habe nicht gelernt zu hinterliſten,
Noch Jemand etwas abzuliſten; weh,
O weh der Lüge! Sie befreiet nicht
Wie jedes andre wahrgeſprochene Wort
Die Bruſt, ſie macht uns nicht getroſt, ſie ängſtigt,
Den, der ſie heimlich ſchmiedet, und ſie kehrt
Ein losgedrückter Pfeil von einem Gott
Gewendet und verſagend, ſich zurück
Und trifft den Schützen.

Wie ſchön das Alles aber im Einzelnen ſein mag, die Idee des Dramas geht in dieſer modernen Auffaſſung vollkommen unter. Die ewige Gerechtigkeit, welche als majeſtätiſches Firmament über dem antiken, wie dem chriſtlichen Drama ruht, welcher Sühne gebührt und welche in Gnade ſich wandelt, iſt verſchwunden, um einem liebreizenden Mädchen Platz zu machen, welches Götter und Menſchen bezaubert.

„Hierin zeigt ſich", ſagt Eichendorff in ſeiner Geſchichte der poetiſchen Literatur Deutſchlands, „die alte Erbſünde der Reformation, die Heiligſprechung der ſubjectiven Eigenmacht, die moraliſch zur hochmüthigen Selbſttäuſchung, in der Poeſie und namentlich im Drama zum falſchen Ideale führt".

„Die antike Tragödie hat allerdings ebenfalls idealiſirt, aber ſtreng innerhalb der alten religiöſen Grundanſchauung. Das Menſchliche wurde, wie äußerlich durch die Larve und den Kothurn, ſo auch geiſtig erhöht und verſtärkt. Aber der Held blieb rein menſchlich und der höheren Macht unterworfen, was eben den furchtbaren tragiſchen Conflikt erzeugte. Und in dieſem Sinne iſt Shakeſpeare vollkommen antik. Die moderne Tragödie dagegen will ihren Helden zum Selbſtgott machen und als ſolchen von aller göttlichen Führung emancipiren. Das iſt aber an ſich eine unwahre Stellung und weil ſie eben unwahr iſt, muß hier das Rein-Menſchliche — nicht etwa, wie bei den Alten blos potenzirt, ſondern beſtändig erſt künſtlich conſtruirt werden."

VII. „Fauſt" als Inbegriff der ſittlich-religiöſen Anſchauung Goethe's.

Weſentlich und in jeder Hinſicht von den erwähnten Dramen verſchieden iſt die große Tragödie des Menſchen „als ſolchen", welche Goethe im „Fauſt" verſucht. Indem wir, wie ſchon bemerkt, auf die an anderer Stelle ausgeführte Erklärung*) der einzelnen Momente dieſes gewaltigen Werkes verweiſen, ſoll nur deſſen Verhältniß zu den dramatiſchen Schöpfungen Goethe's überhaupt hier ins Auge gefaßt werden.

„Was der ganzen Menſchheit zugetheilt iſt,
Will ich in meinem Innern ſelbſt genießen,
Mit meinem Geiſt das Höchſt' und Tiefſte greifen,
Ihr Wohl auf meinen Buſen häufen
Und ſo mein eigen Selbſt zu ihrem Selbſt erweitern."

*) Goethe's Fauſt als Wahrzeichen moderner Cultur von Dr. Paul Haffner. A. Foeſſer, Frankfurt a. M. 1880.

Daß der Dichter sich dieser Aufgabe, die er in dem ersten Prolog dem Faust stellt, sich von Anfang an bewußt gewesen, ist nicht zu bezweifeln. Indem er ununterbrochen sein ganzes Leben hindurch mit ihm beschäftigt war, unterschied er dieses Werk mit voller Schärfe von den anderen dramatischen Arbeiten, welche in den verschiedenen Perioden entstanden. Es war eben das Drama und die Tragödie nicht ein Drama und nicht eine Tragödie, die er hier schaffen will.

Ebendarum fließen auch in der Tragödie des Faust alle Ideen zusammen, welche in den anderen Schöpfungen verfolgt werden: die metaphysischen und ethischen Anschauungen, welche die Gedichte aussprechen, die Idylle von „Hermann und Dorothea", die Persiflage der menschlichen Gesellschaft in „Reinecke Fuchs", namentlich das äußere Ringen mit dem Geschicke, welches in „Götz" und „Egmont" dargestellt, wie der innere Seelenkampf und das Seelenleiden, welches in „Tasso" und „Iphigenie" geschildert wird: von allem dem findet in Faust und Margaretha sich etwas. Aber die einzelnen Züge verlieren sich im Ganzen und erhalten ein allgemeineres Gepräge. Das bunte und überreiche Beiwerk, welches aus der Geisterwelt, wie aus der Weltgeschichte zusammengetragen wird, hebt Faust über das gewöhnliche Menschenleben hinaus und gibt ihm den Charakter eines Symbols, eines Typus, einer mythischen Person möchten wir sagen, wie sie die griechische Tragödie in ihren mit übermenschlicher Größe ausgestatteten Halbgöttern besaß. Auch die Handlung, welche in Faust sich entwickelt, wächst, die Margarethen-Episode abgerechnet, über das Maaß eines einfachen menschlichen Lebens hinaus und durchmißt namentlich im zweiten Theile weit auseinanderliegende Gebiete, welche Ein Menschenleben niemals in sich faßt.

Aus alledem folgt aber auch, daß in „Faust" die sittlich-religiösen Anschauungen, welche in den Gedichten und den übrigen Werken zerstreut liegen, wieder aufgenommen und zusammengefaßt werden. Die Monologe des Faust, seine Gespräche mit Wagner und Mephistopheles, die Belehrungen, welche der letztere dem Schüler gibt, sind eine nahezu systematische Auseinandersetzung der Weltanschauungen, welche in den übrigen Werken des Dichters in einzelnen Zügen ausgesprochen wird. Wir finden hier die ganze Unruhe des Geistes, welche die religiösen Begriffe in skeptischem Spiele auflöst, um dann wieder in pantheistischen Phantasiebildern oder gar in Zauberspuk einen Ersatz zu suchen. Wir sehen hier, wie die psychologischen und

ethiſchen Wahrheiten der Unſterblichkeit und des Gerichtes philoſophiſch geleugnet und dann doch wieder mit erſchütternder Gewalt zur praktiſchen Geltung gebracht werden. Wir finden insbeſondere in dem Schluß des Ganzen jenen Zwieſpalt zwiſchen dem öden Rationalismus, welchem ſchließlich kein anderes Ideal mehr bleibt, als Bodencultur und Oekonomie, mit der tieferen Stimmung der Seele, welche auf eine ewige Glückſeligkeit nicht verzichten will. Das Alles, was in den anderen Arbeiten des Dichters zerſtreut und vereinzelt ſich findet, das iſt in dem großen, gewaltigen Werke, welches wir gewiß mit Recht als Wahrzeichen der modernen Cultur überhaupt bezeichnen dürfen, in großen Zügen zuſammengefaßt.

VIII. Die Quellen der ſittlich-religiöſen Idee Goethe's.

Wenn wir mit Fauſt unſere Prüfung der religiös-ſittlichen Anſchauung Goethe's beſchließen, ſo bedarf es einer nochmaligen Zuſammenfaſſung des Reſultates derſelben nicht. Soweit eine flüchtige Beſprechung, wie ſie uns hier geſtattet war, ein Urtheil zu begründen vermag, ſind wir wohl im Stande die im Eingang dieſer Schrift geſtellten Fragen zu beantworten. Wir kennen jedenfalls den ſittlich-religiöſen Gehalt der Dichtungen Goethe's genug, um den Vorſchlag von David Strauß zu beurtheilen. Weniger genügend vielleicht haben wir die weiteren Fragen behandelt: aus welchen Quellen Goethe geſchöpft und welchen ſittlichen Eindruck ſeine Dichtungen auf uns machen. Es wird aber nur weniger Worte bedürfen, um das Fehlende nachzutragen.

Wenn man Goethe's Dichtungen auf ihren ſittlichen Gehalt prüft, ſo läßt ſich nicht verkennen, daß dieſelben aus drei verſchiedenen Quellen ſich nährten. Die erſte iſt die Philoſophie und Theologie (wenn man ſo ſagen kann) der Zeit, in welcher der Dichter aufgewachſen, die andere iſt das concrete Bild der Menſchennatur, welches er der Geſchichte entnahm, die dritte aber iſt ſein eigenes Erleben und Empfinden.

Die erſte dieſer Quellen kommt vorzugsweiſe in den didactiſchen Sätzen zur Geltung, welche in den Gedichten und namentlich in den Dialogen des Fauſt ſich finden. Der Dichter gibt die Philoſophie ſeiner Zeit wieder; er gibt ſie als ſeine Ueberzeugung; wenn auch nicht als ſeine ganze und ausſchließliche Ueberzeugung.

Der Philoſophie aber ſtellt ſich das Leben entgegen; das concrete wirkliche Leben, wie es ſich ihm in der Vergangenheit und Gegenwart

vorstellte; und Goethe hatte die Gabe, dieses Leben in voller Wahrheit aufzufassen und wieder zu geben. In diesem Leben fand er die idealen Bilder der Treue, Liebe und Reinheit, welche die christliche Cultur in dasselbe niedergelegt hatte, und welche keine Philosophie aus ihm zu entfernen vermochte. Wie der Strom, der aus den Bergen in das Thal sich ergießt, die Goldkörner, die er dort aufgewühlt mit sich führt, so haben in Goethe's Dichtung der Goldkörner sich viele abgelagert. Wir erinnern nur an die lieblichen Bilder aus dem Leben Margarethens, an Iphigenie und die edeln Frauen in Götz. Es sind Bilder aus einer anderen Welt, welche die Wärme des Christenthums erfüllt, und über welchen das Licht des Glaubens geleuchtet hatte. Solche Bilder konnte der Dichter weder aus seiner Philosophie construiren, noch aus seiner Phantasie erfinden, er hat sie geschaut und nach der Natur gezeichnet, vielleicht sich selber unbewußt, wo er sie gefunden.

Eine dritte Quelle aber, die wir mit gleichem Rechte wohl auch als erste bezeichnen könnten, ist das persönliche Erleben und Empfinden in der langen Reihe von Tagen, welche dem Dichter beschieden waren. Diese Quelle vermag weder Philosophie noch geschichtliche Erfahrung zu verschütten, vielmehr erscheint sie beiden gegenüber als in mehr als einer Hinsicht dominirend. Knüpft ja bei Goethe Alles an sein persönliches Leben an! Warum nicht auch seine sittlich-religiöse Anschauung? Andere Städtchen — andere Mädchen, so heißt es in dem bekannten Lied, welches Goethe's Leben am wenigsten Lügen straft. Wenn eben in Goethe's Leben Gretchen, Katharina, Friederike, Lili, Frau von Stein und Christiane Vulpius u. s. w. mit so leichtem Fuße sich ablösen, warum sollten nicht auch die sittlichen Ideale Gestalt und Umriß wechseln und die Lebensphilosophie nach dem Leben sich gestalten. Den Gedanken anzudeuten, konnten wir uns nicht versagen, ihn im Einzelnen auszuführen, verbietet die im Eingang gezogene Linie.

Die eben abgebrochene Betrachtung führt uns aber auch zu einer Bemerkung, welche nicht blos Goethe, sondern das innerste Wesen der neueren Dichtung trifft.

IX. Resultat unserer Prüfung.

Vergleicht man die poetische Literatur, welche in den abgelaufenen hundert Jahren in Deutschland erwachsen ist, mit den anderen Epochen und Gebieten der poetischen Literatur, so wird sich in der ersteren eine

Eigenthümlichkeit finden, welche sie specifisch von allen übrigen unterscheidet.

Die Dichter Indiens und Persiens, wie die Dichter Griechenlands schufen ihre Lieder, ihre epischen Gedichte und Dramen unter der Herrschaft einer bestimmten, klaren, festen, religiösen Anschauung. Sie schöpften aus den sittlichen Grundsätzen ihres Volkes und waren die Herolde des sittlichen Bewußtseins, das sie in dessen Schooß vorfanden.

In noch höherem Maaße war dieses der Fall mit den christlichen Dichtern. Wolfram von Eschenbach, Walter von der Vogelweide und Hermann von der Aue, gleich allen andern Dichtern des deutschen Mittelalters, hatten, einem Firmament gleich, über sich die Wahrheiten des christlichen Glaubens und der christlichen Sittenlehre. Nicht Ideen hatten sie zu suchen, sondern nur Bilder, um ihnen Gestalt zu geben; ihre sittlichen und religiösen Begriffe waren diejenigen ihres Volkes, aus dessen Mitte sie kamen, in dessen Mitte sie sich niederließen. Die ausgeprägteste und abgerundetste Darstellung der sittlichen Ordnung bietet uns Dante, in dessen Dichtung die Philosophie und Theologie der Kirche und der christlichen Welt sich reflectiren.*)

Auch die classischen Dichter Spaniens und Frankreichs und selbst Shakespeare**) haben noch dieses unvergleichliche Gut, eine feste bestimmte Anschauung des Glaubens und des sittlichen Lebens über sich zu haben, eine Weltanschauung, deren ewigen Gesetzen sie sich unterwerfen und auf deren ewigen Principien sie ihren Fuß stellen.

Anders, ganz anders verhält es sich mit der neueren poetischen Literatur Deutschlands, welche im Wesentlichen und im Ganzen auf dem Boden des in Rationalismus aufgelösten Protestantismus steht. Dieser Protestantismus hat keine positiv feststehende Weltanschauung, kein Dogma, keine durch Autorität behütete Ordnung des Rechtes und der Sitte, welcher sich Alles mit innerlichem Gehorsam beugt. Sein Princip ist der Subjectivismus, d. i. die subjective Glaubensmeinung, das subjective Gefühl, die subjective Stimmung. Auf diesem Boden wandelt und wechselt Alles. Ein jeder sucht sich seinen Weg, seinen Standpunkt, sein Ziel. Wohl gibt es Strömungen, aber Strömungen sind kein fester Boden. Wohl gibt es

*) Vergleiche Dante's göttliche Comödie von Fr. Hettinger.

**) Ob Shakespeare Katholik war oder nicht, er hat ganz die Anschauung des katholischen Glaubens in seinen Dichtungen ausgesprochen. Vergleiche Rio, Shakespeare. Hager, Vorrede zu der Uebersetzung Shakespeare's.

gemeinsame Ansichten, aber gemeinsame Ansichten oder öffentliche Meinungen sind keine Firmamente. Wo sollen die Dichter hier ihre Ideen und ihre Ideale sich suchen? Es ist klar, daß ihnen nur übrig bleibt, solche sich selbst zu wählen je nachdem Geschick des Lebens und eigene Natur sie ihnen darbietet. Die Dichtung muß den Charakter der Philosophie annehmen, welche frägt und sucht, ruhelos ihre Systeme bildet und ihre Schulen aufwirft, um sie immer aufs neue der Skepsis zu überlassen. Und zeigt nicht in der That unsere neue deutsche Literatur diesen Charakter in vollem Maße? Sie ist der Reflex der neueren Philosophie, wie die Philosophie der Reflex der neueren Theologie ist. Sie ist Sturm und Drang von Anfang zu Ende, mag auch das Stürmen zuweilen weniger drängend und das Drängen minder stürmisch sein.

Dieser ruhelose Sturm und Drang ist denn auch der Schlüssel zu der sittlich-religiösen Würdigung der Dichtungen Goethe's. Der Protestantismus, in dessen Zersetzungsproceß das größte poetische Genie unseres Jahrhunderts geboren und den zu durchbrechen ihm nicht beschieden war, konnte ihm nur Fragmente einer religiösen und sittlichen Anschauung bieten, Fragen und Probleme, Versuche und Anläufe nach allen Seiten; wundern wir uns nicht, daß wir in seinen Dichtungen nichts anderes sehen. Es ist eher zu staunen, und eben darin erkennen wir ein Zeugniß für die Macht der christlichen Wahrheit, wie für die Tiefe des Dichters, daß der Bruchstücke so viele sich bei ihm finden.

Diesem verworrenen Charakter der religiösen und sittlichen Ideen entsprechend kann aber auch die Wirkung, welche Goethe's Dichtungen auf die Geistes- und Gemüthsbildung ausüben, nur eine sehr zweifelhafte sein.

Wir haben uns an die Lektüre unserer sog. deutschen Classiker gewöhnt, unsere ganze Bildung und Unterhaltung steht unter deren Einfluß. Auch die katholischen Schulen und die katholischen Bildungskreise können sich demselben nicht vollständig entziehen. Je nach Geistesstimmung und Charakterbildung wird die Einwirkung dieser ästhetischen Atmosphäre mehr oder minder gesundheitsschädlich sein. Kräftige Geister, mit klaren Grundsätzen ausgestattet und in den Wahrheiten des christlichen Glaubens wohl unterrichtet, werden sich die guten Elemente, welche sich fragmentarisch in diesen poetischen Schöpfungen finden, theilweise aneignen, ohne von der in Sinnlichkeit und pantheistischer Schwärmerei verhüllten Skepsis angegriffen zu

werden. Sie werden sogar zuweilen aus ihnen apologetische Momente für die Wahrheit schöpfen. Die zerflossenen und unklaren Bilder des Dichters können in der That, tiefer gedeutet und schärfer gefaßt, zum Ausdruck höherer Geheimnisse sich eignen.

Diese Menschen, welche die Goldkörner aus dem Strome fischen, bilden aber die Ausnahme. Die immense Mehrheit derer, welche bei Goethe und verwandten Dichtern ihre Gemüths- und Geistesbildung schöpfen, werden sich von den Elementen nähren, welche oben schwimmen, und noch mehr von jenen, welche den schlammigen Bodensatz bilden. Sie werden dem Dichter die schönen Verse entnehmen, um damit ihre Leidenschaften zu schmücken und den Triumph der Sinne zu feiern. Ihnen wird Prometheus die Worte zu jener Stimmung der Selbstgefälligkeit und Unbotmäßigkeit bieten, welche jeder Art von Unsittlichkeit zur Berechtigung dient. Solchen Geistern wird Goethe's Philosophie in ihrer ganzen Unklarheit und Verworrenheit als willkommenes Mittel erscheinen, sich über die Anschauungen des Katechismus, wie über die strenge Zucht des christlichen Lebens hinwegzu setzen.

Was folgt aus Alledem? Vor Allem, daß man dem Schwindel entsagen muß, welcher in der neueren poetischen Literatur Deutschlands die erste Quelle geistiger und sittlicher Bildung feiert und ihr in dem Unterricht der Jugend eine so exorbitante Stellung einräumt.

Zweitens, daß man bei der Lektüre der Classiker den Maßstab der christlichen Grundsätze allezeit mit vollem Ernste zur Anwendung bringen und weder von der Eleganz der Formen, noch der Verschwommenheit der Ideen sich täuschen lassen muß.

Drittens aber, daß wir uns und namentlich die Jugend, die uns anvertraut ist, an die großen Schöpfungen der katholischen Dichtung erinnern und jene Werke zur Geltung bringen müssen, welche die Schöpfungen der neuen Zeit ebenso hoch überragen, als die Bauwerke des christlichen Mittelalters über die schwachen Versuche der Gegenwart sich erheben.

Ueber den Peſſimismus

von

Dr. **Engelbert Lorenz Fiſcher.**

Kein philoſophiſches Werk hat in der Neuzeit größeren Lärm gemacht und raſcheren Abſatz gefunden als Ed. von Hartmann's „Philoſophie des Unbewußten.“ Mit Lord Byron kann er ſprechen: »I awoke one morning and found myself famous.« Auch ein Zeichen der Zeit! Forſchen wir nach dem Grund dieſer Erſcheinung, ſo wird man finden, daß von Hartmann ein echtes Kind der modernen Aera iſt. Er kennt ihren Realismus und weiß ihm Rechnung zu tragen. Er verläßt daher das ausgefahrene Geleis der gang und gebenen Schulphiloſophie, durchſchreitet mit „Siebenmeilenſtiefeln“ die dürre Heide der kahlen Abſtraktion und macht lieber einen kühnen Griff ins friſche, ſaftige Leben, eingedenk der Goethe'ſchen Looſung:

> Greift nur hinein ins volle Menſchenleben! . . .
> Und wo ihr's packt, da iſt's intereſſant.

Durch einen leichten, burſchikoſen Ton verſteht er ſeine Sache intereſſant zu machen und durch pikante Beimiſchungen ihr einen haut-goût zu geben. Hatte bisher das große Publikum durch eine unverdauliche, überſpannte Spekulation ſich den Magen verdorben und faſt allen Geſchmack an philoſophiſchen Betrachtungen verloren, ſo wurde durch dieſe ſtark gewürzte Koſt die Luſt nach Eva's Apfel wieder gereizt und es bewahrheitete ſich auch hier das Wort: »L'appétit vient en mangeant.«

Doch all das war nicht der Hauptgrund für den auffallenden Erfolg des Hartmann'ſchen Gedankens. Der narkotiſche Zauber ſeiner Philoſophie lag und liegt vielmehr ſicherlich für die Mehrzahl ihrer Leſer in der von ihm mit Geiſt und Witz vertretenen peſſi-

miſtiſchen Lebensanſchauung und deren atheiſtiſcher Grundlage. Ohne den letzten Abſchnitt hätte ſein Buch wohl nie dieſen Anklang gefunden. Der Weltſchmerz liegt ja heutzutage wie ein Miasma in der Luft. Und indem Hartmann, durch Eleganz und „attiſche Feinheit", gepaart mit mephiſtopheliſchem Lächeln, ſeinen Lehrer Schopenhauer noch überragend, das Elend des Daſeins mit dem Philoſophenmantel umkleidete, hat er alle liebes- und lebenskranke Herzen mit Einem Wurf erobert.

Ja, die ganze Schaar mit leiblicher und geiſtiger Impotenz geſchlagener Blaſirter, alle nervöſen „Molluskenſeelen", alle verkrachten Exiſtenzen, alle ſchwarzgalligen Hypochondriſten, alle zerriſſenen Herzen, alle mit ſich und der Welt zerfallenen Individuen, alle am Glauben und der Moral bankerott gewordenen Gemüther, alle mißglückten Genies und »anges tombés« griffen natürlich mit gieriger Hand nach dieſem neuen Evangelium, das ihnen mit ſo ſympathiſchen Tönen das Klagelied vom Jammer des Lebens ſingt und glückliche Erlöſung im Nirwana verheißt. Daher zum größten Theil der fabelhafte Erfolg Ed. von Hartmann's. Geſteht er ja ſelbſt zu: „Wir ſind weit entfernt zu beſtreiten, daß eine gewiſſe Klaſſe der Leſer und Käufer der Philoſophie des Unbewußten ſich aus den Kreiſen der blaſirten Roués rekrutire, die nur mit cyniſchem Intereſſe um mancher unvermeidlichen Paſſage über Geſchlechtsverhältniſſe willen das Buch durchblättern, gleichwie es leider Gottes Menſchen giebt, welche die anatomiſchen Muſeen blos beſuchen, um an gewiſſen Präparaten derſelben ihre abgeſtorbenen Nerven zu galvaniſiren." In der That, die Philoſophie des Unbewußten und ihr reißender Abgang iſt ein merkwürdiges Symptom für die Pathologie unſerer Zeit. Oder wie? iſt vielleicht der Peſſimismus keine krankhafte Erſcheinung? Fragen wir zunächſt die Geſchichte!

I. Geſchichtliches.

Im Laufe der Jahrhunderte treffen wir wohl da und dort peſſimiſtiſch gefärbte Stimmungen und tiefmelancholiſche Anwandlungen, aber den eigentlichen Peſſimismus, d. i. die Verzweiflung am Glück im Dies- und Jenſeits, nur äußerſt ſelten und zwar ſtets nur da, wo die idealen Güter des Lebens und insbeſondere das religiöſe Bewußtſein erſtorben ſind. So zeigen die älteſten Culturvölker, die

Aegypter und Babylonier nach Ausweis ihrer Denkmäler und der Keilſchriften durchgängig eine frohe Natur- und Lebensauffaſſung, die auf dem feſten Glauben an die helfende, huldvolle Gottheit fußt. Die alten Perſer ferner hatten zwar nach dem Zeugniſſe des Aveſta den nicht zu leugnenden Zwieſpalt in der Welt tiefer empfunden und deshalb ein gutes und böſes Princip angenommen, aber doch kann man nicht ſagen, daß ſie peſſimiſtiſch geſinnt geweſen. Denn ſie hegten, analog der Bibel, den Glauben, daß die Schöpfung des Ahura-Mazda anfangs vollkommen, ohne Leiden und Plagen und Tod geweſen und erſt ſpäter durch Agra-mainyus theilweiſe verderbt worden ſei, ohne daß jedoch des Letzteren übler Einfluß in der Welt das Uebergewicht erlangt hätte. Ja, am Schluſſe des Weltprozeſſes, hofften ſie, werde die Macht des böſen Dämons ganz gebrochen und der erwartete, künftige Erlöſer Çaoshyanç, der von Oſten her komme, werde ein Reich des vollen Glückes und Friedens gründen, wo die Todten wieder auferſtehen, die Unſterblichkeit wieder herrſchen und die Welt regenerirt werde.

Was die alten Inder betrifft, iſt es irrig, wenn Bergſon behauptet, daß der Peſſimismus zu den älteſten philoſophiſchen Anſchauungen der Menſchheit gehöre und ſchon in den Veden, dieſer früheſten Urkunde des Menſchengeſchlechts, ſich vorfinde.[1]) Die Hymnen des Rig-Veda bekunden im Gegentheil eine lebhafte Freude an der von Gott Varuna mit Allweisheit geſchaffenen Welt. Aus einer reichen Zahl von Liedern möge wenigſtens eines zum Belege dienen:

1. Die Welt iſt Aditjas, des weiſen Königs,
er ſchalt' und walte mächtig über alles.
Ich ſtrebe würdig Varuna zu preiſen,
den großen, der des Betens liebſtes Ziel iſt.

2. In deinem Dienſte laß uns glücklich leben
und dankbar dir, o Varuna, lobſingen
Mit jeder lichten Morgenröthe Kommen,
wie täglich unſere Opferflamme lodert.

3. Laß uns in deiner Obhut ſicher weilen,
du Weitgebieter, Führer reich an Männern!
Ihr Söhne Aditi's, ihr unberückte,
verſtattet uns den Bund mit euch zu ſchließen.

---

[1]) Verhandlungen der philoſoph. Geſellſchaft zu Berlin. Leipzig 1879, S. 64.

Wohl trugen auch die alten Inder das bittere Schuldbewußtſein in der Bruſt, aber ihre Gottinnigkeit fand auch die Quelle des Balſams für die brennende Wunde:

5. Wie von dem Strick entlaſſe mich der Sünde:
des frommen Sinnes Quelle will ich öffnen;
Es reiße nicht der Faden meiner Andacht,
es breche nicht zu früh der Stab des Werkmanns.

6. Bewahre mich, o Varuna, vor Schreckniß,
in Gnaden ſieh mich an, gerechter König,
Erlöſe mich von Noth, wie's Kalb vom Bande;
in deiner Hand ſteht meines Auges Zwinken.

7. Nicht treffe uns die Waffen deiner Boten,
die jeden Schuldigen, o Gott, beſtrafen;
Noch möcht' ich nicht vom Lichte Abſchied nehmen,
vernichte meine Feinde, mich laß leben! [1])

Alſo keine peſſimiſtiſche Verzweiflung, noch jammervollen Lebensüberdruß! Und in jenem ſchönen Hymnus an den göttlichen Mittler Mitra heißt es:

2. Der Sterbliche ſoll im Genuſſe leben,
der ſich gehorſam willig dir bezeiget,
In deinem Schutze trifft ihn keine Plage,
kein Schaden, nicht von nah und fern Bedrängniß.

3. In friſcher Lebensluſt geſunden Leibes
und feſten Fußes auf dem Erdenrunde
Sei uns vergönnt in Mitra's Reich zu wohnen,
der Gnade Aditjas uns zu erfreuen. [2])

In der vediſchen Zeit zeigt ſich alſo keine Spur von Peſſimismus. Wohl aber brechen in der ſpäteren Periode des Brahmanismus bei einzelnen Weiſen Klagetöne über die Illuſion des Daſeins hervor, denen der Philoſoph Sancara [3]) in den zarten elegiſchen Worten Ausdruck gab:

Ein Tropfen, der am Lotosblatte zittert,
So iſt das flüchtige Leben bald verwittert;
Acht Urgebirge nebſt den ſieben Meeren,
Die Sonne, wie die Götter ſelbſt, die hehren,
Dich, mich, die Welt — dies Alles wird zertrümmern
Die Zeit — warum denn noch um irgend was ſich kümmern?

[1]) Rig-Veda II. 28.

[2]) A. a. O. III. 59. Näheres in meinem „Heidenthum und Offenbarung". Mainz, Kirchheim 1878.

[3]) Bei Joh. Huber, der Peſſimismus. S. 6.

Erſt im 5. Jahrhundert v. Chr. trat der erſte ſyſtematiſche Peſſimiſt auf — der indiſche Königsſohn Cakya-muni. Nach einem üppigen Wohlleben wurde er in ſeinem 29. (oder 30.) Jahre durch den Anblick eines Greiſes, eines Ausſätzigen und eines Leichnams vom Bewußtſein der Hinfälligkeit und Nichtigkeit alles Irdiſchen ſo ergriffen, daß er ſich vom Weltgetriebe in die Einſamkeit zurückzog und hier ſoll ihm unter einem Feigenbaume die rechte Erkenntniß aufgegangen ſein, — daher ſein Name Buddha, der „Erleuchtete". Den Kern ſeiner Anſchauung bildet der Gedanke, daß das Daſein, ja die ganze Welt vom Uebel ſei und deshalb müſſe das Verlangen nach dem Leben durch Zurückziehung aus demſelben, durch Askeſe abgetödtet werden. Erſt im Nirwana, im „Verwehen" und Erlöſchen des Bewußtſeins komme man zur vollen Erlöſung vom Elend, zum wahren Frieden. Kurz, im Daſein liege das Unheil, im Nichtſein das Heil. Das letzte Wort auf ſeinen Lippen war: „Alles iſt eitel!" — Wohl fand der Buddhismus beſonders durch die Aufhebung der ſo drückenden Kaſtenunterſchiede und ſein Gebot der allgemeinen Weſenliebe zahlreiche Anhänger und zählt heute noch nach 300—400 Millionen; aber es wäre falſch, wenn man alle Buddhiſten für eingefleiſchte Peſſimiſten hielte. Das Volk als ſolches iſt im Gegenſatz zu den mönchiſchen Asceten dem peſſimiſtiſchen Princip fern und hat aus dem Nirwana ſich ein heiteres Paradies geſchaffen.

Daß ferner die Iſraeliten, trotzdem es ihnen oft ſehr ſchlecht ging, ſich keineswegs dem Peſſimismus in die Arme warfen, wird allgemein zugeſtanden. Zeichnet auch das Buch Job und Kohelet ein ſchattenreiches Bild vom Leben, ſo dringt doch durch das düſtere Gewölk der lichte, verklärende Strahl der Hoffnung.

Noch mehr aber faßten die ſchönheitstrunkenen Hellenen das Leben von ſeiner heiteren Seite auf. Ideal von Haus aus angelegt, durchdufteten ſie die Proſa des Daſeins mit dem poetiſchen Hauch ihrer unſterblichen Schöpfungen. Und dieſer jugendliche Frohſinn ihrer Kunſtgebilde warf ſeinen milden Widerſchein auch in die Philoſophie. Pythagoras, Sokrates, Platon, Ariſtoteles waren keineswegs griesgrämige Peſſimiſten von Profeſſion. — Doch den dunklen Schatten des Uebels und des Böſen konnte auch der lebensluſtige Hellene nicht ganz verſcheuchen. Daher jener melancholiſche Ausdruck in den Köpfen ſeiner Statuen, „wo der Gedanke des Todes wie eine ſchwarze Wolke ſelbſt auf den Geſichtszügen der ewigen Götterjugend ſchwebt." Daher jener Schmerzensſeufzer aus der beklommenen

Bruſt der Tragiker, den Sophokles in ſeinem Oedipus auf Colonos in den Worten ausſtößt:

Nicht geboren zu ſein, o Menſch,
Iſt das höchſte, das beſte Loos;
Doch wofern du das Licht erblickt,
Acht' als Zweites, dahinzugeh'n
Wieder, von wannen du kamſt, in Bälde.

Daher jene düſteren Sprüche bei Euripides und Aeſchylus und das ergreifende orphiſche Wort:

Aus deinem Lächeln, o Zeus, haſt du die Götter gemacht
Und aus den Thränen die Menſchen.

Doch dieſe vereinzelten ſchwermüthigen Stimmungen verſteinerten ſich nie bei ihnen zu vollendetem Peſſimismus, noch weniger ergriffen ſie die Maſſen. — Wie bei den Hellenen war auch bei den Römern das Grundpathos, ſolange ſie ihren Idealen treu blieben, optimiſtiſch gefärbt. Erſt mit dem Niedergang der Religion und Bürgertugend, mit dem Verſumpfen alles höheren Strebens im gemeinen Sinnenrauſch und Egoismus, befällt der Katzenjammer des Peſſimismus die taumelnde, alternde Roma und macht ſie ſiech und todtkrank.

Da tritt Jeſus Chriſtus auf. Wie kein Anderer fühlte er das moraliſche und phyſiſche Elend des Menſchen. Und doch wäre es die reinſte Blasphemie und die craſſeſte Unwahrheit, ihn in die Kategorie der Peſſimiſten zu ſtellen. Hatte ja ſein ganzes Daſein nur den Zweck, die klaffenden Wunden der Menſchheit zu heilen, den großen Riß zwiſchen Erde und Himmel zu überbrücken, das verlorene Paradies wieder zu gewinnen, den Schmerz und die Tragik des Lebens zu verklären, das Leiden zu verſüßen, die Diſſonanzen zu löſen, kurz durch die Erlöſung dem Peſſimismus den Boden unter den Füßen wegzuziehen. Mit der Skepſis, der Verzweifelung und der nackten Selbſtſucht hatte die alte Welt geſchloſſen; mit dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe begann in Chriſtus die neue. Und dieſer Grundzug der Verſöhnung mit dem Leben und dem Tode beherrſchte die ganze chriſtliche Aera. Es iſt durchaus falſch, wenn Manche heutzutag das Mittelalter mit ſeinem Mönchsweſen und beſonders die chriſtlichen Heiligen peſſimiſtiſch anſtreichen wollen. So wenig wie Chriſtus waren die Heiligen Welthaſſer, ſie waren vielmehr die größten und wahrſten Freunde der Welt, indem ſie zum Wohle der Menſchheit die ſchwerſten Opfer brachten. Auch verachteten ſie keineswegs die Schönheit der Natur, ſondern verkehrten mit ihr in trau-

teſtem Umgange. Unübertrefflich hat dies Görres vom hl. Franz von Aſſiſi geſchildert: „So wandelte der fromme Mann in der Naturwelt und wo ſein Fuß hintrat, war augenblicklich der alte Fluch von der Erde weggenommen. In dem Schimmer, der ihn ſelbſt umgab, verklärte ſich der dunkle Fleck, wie die trübe Wolke im Morgenroth; vertraulich umſpielten ihn die Thiere, und die Blumen ſahen zu ihm mit liebenden Augen hinauf, ſelbſt die Elemente erhoben ſchlaftrunken die Häupter aus ihrer dunklen Traumwelt und blinzten verwundert in den ungewohnten Glanz, der ſie erweckt hatte. Gebunden von der höheren magiſchen Gotteskraft, die von ihm ausſtrömte, thaten alle willig ſein Geheiß, und erſt wenn er vorübergegangen und der letzte Strahl verglommen war, behauptete die Verwünſchung ihre alten Rechte wieder; das Paradies verſank, das Leben verbarg ſich aufs Neue hinter der harten Rinde, und der mit dem Flammenſchwert abwehrende Cherub trat von Neuem in die Pforte.“ [1])

So lange das chriſtliche Bewußtſein lebendig pulſirte, war der Peſſimismus todt; mit dem Abſterben jenes ſtand dieſer aus dem Grabe auf. Hume, Voltaire, Diderot, d'Argens ſind lebendige Beiſpiele. Auch bei Goethe, wenn er auch den Dämon mit aller Kraft zu bannen ſucht, überwiegt die peſſimiſtiſche Stimmung und merkwürdig iſt ſein Geſtändniß bei Eckermann, daß er in ſeinen 75 Jahren keine vier Wochen eigentlichen Behagens verlebt habe. Schiller's idealer Trieb dagegen erhebt ihn immer wieder wie ein lichter Genius über die ſternenloſe Nacht der Hoffnungsloſigkeit.

Anders bei Byron! Ein zweiter Prometheus — zerfleiſcht ihm ohne Unterlaß der Geier des Weltſchmerzes die arme Bruſt. Der große Märtyrer der Poeſie haſcht beſtändig nach den goldenen Aepfeln des Glückes und immer entweichen ſie ſeinen Händen. Ein ſtürmiſches Meer, auf deſſen Grund Ungeheuer und koſtbare Perlen zugleich ruhen — ein wallender, kochender Vulkan — ein zerriſſenes, blutendes Herz — irrt der Dichter friede- und freudeleer durchs Leben, das jammervolle Daſein verwünſchend:

Count o'er the joys thine hours have seen,
Count o'er thy days from anguish free,
And know, whatever thou hast been,
Tis something better not to be. [2])

[1]) Görres, Der hl. Franz v. Aſſiſi ein Troubadour. S. 28.

[2]) Die Freuden zähle deiner Stunden,
Die Tage zähle, frei von Pein
Und wiſſe, was Du auch gefunden,
Es iſt doch beſſer, nicht zu ſein.

Doch den Abend ſeines unglücklichen Lebens verklärte der purpurene Schimmer der Verſöhnung. Nicht bloß raffte er ſich auf zur heldenmüthigen Befreiung Griechenlands — auch die Liebe erwachte wieder für Frau und Kind und — was noch mehr iſt — der erſtorbene Glaube und die Hoffnung. Wenige Tage vor ſeinem Ende ſprach er mit ſeinem Freunde Parry mit großer Ruhe über den Tod und fügte bei: „Nicht mein, ſondern Gottes Wille geſchehe!“ „Das ewige Leben“, ſetzte er hinzu, „der Gedanke der Auferſtehung — iſt große Wonne. Ueber den Punkt, Gott ſei gedankt, iſt mir wohl und leicht: Niemand als Gott kann dieſe großen Geheimniſſe löſen: auf ihn ſtelle ich meine Zuverſicht.“ [1])

Heinrich Heine ſtirbt nicht ſo. Der große Weltriß, der nach eigenem Geſtändniß mitten durch ſein Herz ging, heilte in ihm nie zuſammen. Dem entſprechend ſpiegelte ſich in ſeinem verzerrten Innern die Welt auch nur als Zerrbild:

Ich ſchaue durch die ſteinern harten Rinden
Der Menſchenhäuſer und der Menſchenherzen,
Und ſchau' in beiden Lug und Trug und Elend.

Und Fratzenbilder nur und ſieche Schatten
Seh' ich auf dieſer Erde, und ich weiß nicht,
Iſt ſie ein Tollhaus oder Krankenhaus.

— — — — — — — —

War ſein zwar reich angelegtes Leben voll Hohn, verzog ſich noch ſein ſterbender Mund zur Grimaſſe: »Dieu me pardonnera, c'est son métier.« — Auch Leopardi's und Lenau's Harfe iſt peſſimiſtiſch geſtimmt. Letzterem gleicht das Leben zerſtiebenden Rauchwolken, die der große Unbekannte aus der Pfeife des Menſchenſchädels bläſt und ſie dann wegwirft, gleichviel ob er Glück oder Unglück in die Luft geblaſen.

Anders als die Poeſie urtheilte jedoch die Philoſophie am Ende des vorigen und im erſten Drittel dieſes Jahrhunderts über den Werth der Welt und des Lebens. Huldigten Leibniz und ſeine Anhänger einem ausgeſprochenen Optimismus, ſo waren Kant, Fichte, Schelling, Hegel mindeſtens keine Peſſimiſten. Zwar finden ſich auch in ihren Schriften einzelne düſtere Aeußerungen,[2]) aber

[1]) Adrian, Lord Byrons Werke. I. Th. S. 308.

[2]) Vgl. die neueſte Schrift E. v. Hartmann's: Zur Geſchichte und Begründung des Peſſimismus, 1880. S. 1 ff., die im Folgenden nicht mehr berückſichtigt werden konnte.

in ihrer Geſammtanſchauung ſuchen ſie die Diſſonanzen zu löſen. Und doch enthält Hegel's optimiſtiſcher Pantheismus den fruchtbaren Keim des Peſſimismus. Ja, jedes pantheiſtiſche Syſtem muß ſchließlich dahin führen. Denn iſt die Welt nichts andres als die ruheloſe Selbſtentwicklung und Selbſtgebärung des Abſoluten oder des Naturgeiſtes, der ſich in unzähligen Individuen zu verwirklichen ſucht, aber in keinem ſich vollſtändig findet und deshalb dieſelben als verpfuſchte Gebilde wie der zornige Töpfer wieder zerſchlägt und wegwirft: ſo kann es bei dieſer unerquicklichen Arbeit weder dem ſchaffenden Naturgeiſt noch den Geſchöpfen wohl zu Muth ſein. Jenem nicht, weil er in ſeinem ewigen Wochenbette eine Maſſe Mißgeburten zu Tage bringt und in *ihrem* Elend ſein *eigenes* Selbſt empfindet, — dieſen nicht, weil ſie nach kurzem ſchmerzenreichen Daſein kaum geboren wieder zertrümmert werden und deshalb wohl beſſer daran geweſen wären, gar nicht zur Welt gekommen zu ſein. Der „Gott" des Pantheismus ſchlägt ſich ſonach durch die Weltſchöpfung ſelbſt ans Kreuz, gleichend dem Moloch, der ſeine eigenen Kinder frißt. Die Weltgeſchichte iſt, mit pantheiſtiſchem Auge betrachtet, Ein langer Charfreitag, von dem man nicht weiß, ob und wann ihm ein Oſtermorgen folgt.

Schopenhauer's negatives Verdienſt iſt es, dieſe letzte Conſequenz gezogen zu haben. Mit beiden Füßen auf pantheiſtiſchem Boden ſtehend, iſt auch ihm die Welt mit ihren zahlloſen Einzelweſen eine nothwendige Entfaltung des Abſoluten. Aber er faßt dieſes Abſolute nicht wie Hegel als die ſich entwickelnde Idee, ſondern als „*blinden Willen*", deſſen Objectivation die Welt iſt. Blind, unbewußt, ja dumm muß nach Schopenhauer der ſchaffende Wille deshalb geweſen ſein, weil die von ihm hervorgebrachte Welt „die ſchlechteſte unter den möglichen iſt; — ſie iſt nur ſo eingerichtet, wie ſie ſein mußte, um mit genauer Noth beſtehen zu können; wäre ſie aber noch ein wenig ſchlechter, ſo könnte ſie ſchon nicht mehr beſtehen."[1]) Ja die Welt iſt die Hölle und das erbärmlichſte Geſchöpf darin der Menſch. Denn „das Leben, mit ſeinen ſtündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen, kleinen, größern und großen Widerwärtigkeiten, mit ſeinen getäuſchten Hoffnungen und ſeinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen, trägt ſo deutlich das Gepräge von etwas, das uns verleidet werden ſoll, daß es ſchwer zu begreifen iſt,

[1]) Die Welt als Wille und Vorſtellung. 3. Aufl. II. B. S. 667.

wie man dies hat verkennen können und ſich überreden laſſen, es ſei da, um dankbar genoſſen zu werden, und der Menſch, um glücklich zu ſein. Stellt doch vielmehr jene fortwährende Täuſchung und Enttäuſchung, wie auch die durchgängige Beſchaffenheit des Lebens ſich dar, als darauf abgeſehen und berechnet, die Ueberzeugung zu erwecken, daß gar nichts unſeres Strebens, Treibens und Ringens werth ſei, daß alle Güter nichtig ſeien, die Welt an allen Enden bankrott und das Leben ein Geſchäft, das nicht die Koſten deckt; — auf daß unſer Wille ſich davon abwende.“[1]) „Das Leben jedes Einzelnen iſt, wenn man es im Ganzen und Allgemeinen überſieht und nur die bedeutſamſten Züge heraushebt, eigentlich immer ein Trauerſpiel; aber im Einzelnen durchgegangen, hat es den Charakter des Luſtſpiels. Denn das Treiben und die Plage des Tages, die raſtloſe Neckerei des Augenblicks, das Wünſchen und Fürchten der Woche, die Unfälle jeder Stunde, mittelſt des ſtets auf Schabernack bedachten Zufalls, ſind lauter Komödienſcenen. Aber die nie erfüllten Wünſche, das vereitelte Streben, die vom Schickſal unbarmherzig zertretenen Hoffnungen, die unzähligen Irrthümer des ganzen Lebens, mit dem ſteigenden Leiden und Tode am Schluſſe, geben immer ein Trauerſpiel. So muß, als ob das Schickſal zum Jammer unſeres Daſeins noch den Spott fügen gewollt, unſer Leben alle Wehen des Trauerſpiels enthalten, und wir dabei doch nicht einmal die Würde tragiſcher Perſonen behaupten können, ſondern im breiten Detail des Lebens unumgänglich läppiſche Luſtſpielcharaktere ſein.“[2]) „Unſer Zuſtand iſt alſo ein ſo elender, daß gänzliches Nichtſein ihm entſchieden vorzuziehen wäre.“

Die Schlußfolgerung iſt daher, den Willen zum Daſein zu verneinen, aufzuheben, und das einfachſte Mittel hiezu wäre offenbar der Selbſtmord. Aber dazu hatte Schopenhauer doch keine Luſt, er ver-

[1]) A. a. O. II. S. 655.

[2]) I. S. 380. Aehnlich malt grau in Grau das Bild des Lebens Joh. Scherr: „Die ſogen. Menſchengeſchichte iſt weder ein Trauerſpiel noch ein Luſtſpiel, ſondern vielmehr ein wurſthaftes Gemengſel, ein grellbunter Miſchmaſch, ein mehr oder weniger appetitlicher Schmarren, ein Shakeſpeariſches Stück, allwo, während ein Macbeth hinter den Couliſſen mordet, ein beſoffener Pförtner auf der Bühne haſelirt, oder dem erhabenen Wahnſinn eines Lear zur Seite der Narr die Sentenzen gemeinplätziger Weisheit feil hat oder in die Ausſtrömungen von Julia's Liebesandacht eine B..... von Amme ihre Zoten hineinreißt. Kurzum die ſogen. Weltgeſchichte iſt entſchieden eine Tragikomödie.“ Menſchl. Tragikomödie, 1874. I. Vorr. Vgl. Joh. Huber, Peſſimismus. S. 83.

pönt denſelben. Wohl ſehnt ſich ihm gemäß der Weiſe nach dem Tode und hegt nicht die geringſte Furcht vor demſelben, denn er iſt der Erlöſer; allein Schopenhauer ſcheint doch einige „Mores“ davor gehabt zu haben. Denn entſtand in der Nacht, erzählt ſein Biograph, Lärm, ſo fuhr er vom Bette auf und griff nach Degen und Piſtolen, die er beſtändig geladen hatte. Nie vertraute er ſich dem Scheermeſſer eines Barbiers an. Die Spitzen und Köpfe ſeiner Tabakspfeifen nahm er nach jedesmaligem Gebrauche unter Verſchluß. Die Furcht vor der Cholera trieb ihn aus Berlin nach Frankfurt am Main, das er für „cholerafeſt“ hielt. Alſo die Sehnſucht nach dem Tode ſcheint bei ihm nicht ſo ſtark geweſen zu ſein. Aber auch ſonſt hat der Philoſoph von Franlfurt die „Verneinung des Willens zum Leben“ nicht arg getrieben. Denn ſeine Werthſachen hielt er dergeſtalt verſteckt, daß trotz der lateiniſchen Anweiſung, die ſein Teſtament dazu gab, Einzelnes nur mit Mühe zu finden war. Um ſich vor Dieben zu ſchützen, wählte er täuſchende Aufſchriften und verwahrte ſeine Werthpapiere, in denen er trotz Philoſophie und Weltverachtung eifrig ſpekulirte, als Arcana medica, die Zinsabſchnitte beſonders in alten Briefen und Notenheften, und ſein Gold unter dem Tintenfaß im Schreibpulte [1]) — eine Illuſtration zu der von ihm gepredigten „Askeſe, d. i. die vorſätzliche Brechung des Willens durch Verſagung des Angenehmen und Aufſuchen des Unangenehmen, die ſelbſtgewählte büßende Lebensart und Selbſtkaſteiung, zur anhaltenden Mortification des Willens.“ [2])

Ein Ideal für dieſe Selbſtkreuzigung des Willens ſind jene indiſchen Heiligen, die immer ruhig daſitzen und unverwandten Blicks contemplativ auf ihren Nabel oder ihre Naſenſpitze ſchauen und unabläſſig Om, Om murmeln. — Aber ein noch beſſeres Mittel iſt nach Schopenhauer das freiwillige Verhungern.[3]) Doch auch dieſe Cur überließ er wohlweislich Andern, während er ſich's ſelbſt vortrefflich ſchmecken ließ. Praktiſch hielt er es daher für das geſcheidteſte, ſich aus dieſer durch und durch zerlumpten, verteufelten Welt, die keinen Schuß Pulver werth iſt, ſo viel als möglich zu retiriren und von ſeiner einſamen Loge aus durch den Operngucker der Philoſophie mit mitleidigem Lächeln und ſouveräner Verachtung

[1]) Janſſen, Zeit- und Lebensbilder. Aufl. 3. S. 231. Vergl. Gwinner, Schopenhauer's Leben. Aufl. 2.

[2]) A. a. O. I. 463.

[3]) Ebend. I. 474.

die Faſchingsnarren von Menſchen „auf den Brettern, welche die Welt vorſtellen", aequo animo zu betrachten — bis das immer ſchwächer werdende Lichtlein des Lebens ganz erliſcht und er eingeht in das reine „unverklauſulirte Nichts."

Auf den Schultern Schopenhauer's ſteht Ed. v. Hartmann, der bekannte Chorführer der heutigen Philoſophie des Weltſchmerzes. Er gab dem Peſſimismus eine inductive Unterlage, eine weitere Entwicklung und in manchen Stücken eine beachtenswerthe Umbildung. Nach Hartmann iſt das Princip der Welt das „All-Einige Unbewußte." Dieſes enhält zwei durchaus von einander verſchiedene Vermögen: die unbewußte Vorſtellung und den blinden Willen. Erſtere iſt vernünftig, letzterer die Unvernunft ſelbſt, „das Dümmſte, was man ſich nur denken kann." Erſtere enthält, zunächſt in ſomnambülem Zuſtand, die Ideen oder die Formen für die zukünftigen Dinge; letzterer iſt leerer, blinder Drang zum Leben. Urſprünglich waren beide Vermögen in dem All-Einen nur in der Potenz; aber eines ſchönen Tages erhob ſich der potenzielle Wille zum wirklichen Wollen und infolge ſeiner unendlichen Leere und Oede ſchmachtete er nach Erfüllung. Dadurch erweckte er die bisher ebenfalls latente, ſchlaftrunkene Vernunft zur wirklichen, aber noch immer unbewußten Vorſtellung und benutzte ſie zu ſeiner Befriedigung. Behufs dieſer Selbſtbefriedigung ſchafft der blinde Wille an der Hand der Vorſtellung die Welt. Jener ſetzt das „Daß" oder die Exiſtenz, dieſe das „Was" oder das Weſen der Dinge. Aber indem der unvernünftige Wille in ſeinem nimmerſatten Drange ſich in zahlloſen Individuen verwirklicht, erreicht er das gerade Gegentheil von dem, was er erſtrebt. Mit Heißhunger ſucht er nämlich durch die Schöpfung nach Erfüllung und Glückſeligkeit, erlangt aber in Wahrheit namenloſen Schmerz und Elend. Denn die Welt iſt, ſo zweckmäßig ſie auch durch die bei ihrer Hervorbringung mitwirkende unbewußte Vernunft eingerichtet iſt, doch beim rechten Licht betrachtet eine Heimath unſäglicher Uebel, indem die Unluſt, das Leiden in ihr weit die Luſt überwiegt. Wohl ſieht das der blinde, unvernünftige Wille nicht ein, denn dieſer ſtrebt in ſeiner Dummheit nur immer ins Blaue hinein, jedoch fühlt und erkennt es die im Laufe des Weltproceſſes allmählich ſtufenweiſe zum Bewußtſein kommende Vernunft, die im Menſchen ſich zur Intelligenz erhebt. Indem nun dieſe das Elend des Daſeins und die Unſeligkeit des Wollens immer mehr erkennt und „dahinter kommt, daß Alles nichts iſt", reißt ſie ſich nach und nach vom Willen los, dem ſie bisher un-

bewußt gedient hatte, und wendet ihre Waffen gegen ihn. „Es läßt ſich ein tief eingreifender Antagonismus zwiſchen dem nach abſoluter Befriedigung und Glückſeligkeit ſtrebenden Willen und der durch das Bewußtſein vom Triebe mehr und mehr ſich emancipirenden Intelligenz nicht verkennen; je höher und vollkommener das Bewußtſein im Verlaufe des Weltproceſſes ſich entwickelt, deſto mehr emancipirt es ſich von der blinden Vaſallenherrſchaft, mit welcher es anfänglich dem unvernünftigen Willen folgte, deſto mehr durchſchaut es die zur Bemäntelung dieſer Unvernunft vom Triebe in ihm erweckten Illuſionen, deſto mehr nimmt es gegenüber dem nach poſitivem Glück ringenden Willen eine feindſelige Stellung ein, in welcher es ihn im hiſtoriſchen Verlauf Schritt für Schritt bekämpft, die Wälle der Illuſionen, hinter denen er ſich verſchanzt, einen nach dem andern durchbricht, und nicht eher ſeine letzte Conſequenz gezogen haben wird, bis es ihn völlig vernichtet hat, indem nach Zerſtörung jeder Illuſion nur die Erkenntniß übrig bleibt, daß jedes Wollen zur Unſeligkeit und nur die Entſagung zu dem beſten erreichbaren Zuſtand, der Schmerzloſigkeit führt.“[1]) Es iſt alſo die Beſtimmung der durch die fortſchreitende Wiſſenſchaft immer heller aufleuchtenden Vernunft, da ſie den Jammer des Daſeins und die Illuſion alles Strebens nach Glückſeligkeit mehr und mehr zum Bewußtſein bringt, den thörichten Willen zum Leben zu überwinden und ihn „ins Nichts zurückzuſchleudern“.

Soweit ſtimmt Hartmann in den Grundzügen mit Schopenhauer überein. Aber nun kommt der vorzüglichſte Unterſchied zwiſchen beiden. Während Schopenhauer meint, die Vernichtung des Willens könne und ſolle der Einzelne durch Askeſe, d. i. durch möglichſte Zurückziehung von der Welt und dem Leben bewerkſtelligen, hält das Hartmann für „thöricht und nutzlos, ja noch thörichter als Selbſtmord, weil es langſamer und qualvoller doch nur dasſelbe erreicht; denn wenn auch das einzelne Individuum untergeht, fährt der All-Einige Wille nach wie vor mit ungeſchwächten Kräften, mit unverminderter Unendlichkeit und Unerſättlichkeit des Lebensdranges fort, das Leben zu packen, wo er dasſelbe finden und packen kann; denn Erfahrungen machen und durch Erfahrungen klüger werden, kann er ja nicht, und einen quantitativen Abbruch an ſeinem Weſen oder ſeiner Subſtanz kann er durch Zurückziehen einer blos einſeitigen Bethätigungs-

[1]) Philoſophie des Unbewußten 1878. Bd. II. S. 394.

richtung erſt recht nicht erleiden . . . Was hülfe es z. B., wenn die ganze Menſchheit durch geſchlechtliche Enthaltſamkeit allmählich ausſtürbe, die Welt als ſolche beſtände ja doch weiter und befände ſich in keiner weſentlich andern Lage als unmittelbar vor der Entſtehung des erſten Menſchen auf Erden; ja ſogar das Unbewußte würde die nächſte Gelegenheit benutzen müſſen, einen neuen Menſchen oder einen ähnlichen Typus zu ſchaffen, und der ganze Jammer ginge von vorne an.“ [1])

Deshalb poſtulirt Hartmann ſtatt der individuellen Willensaufhebung Schopenhauer's, die ja doch nicht zum Ziele führe, eine univerſale Willensverneinung. Dazu aber ſei jetzt die Menſchheit noch nicht reif. Vorläufig müſſe deshalb der Einzelne ſeine ganze Perſönlichkeit an den Weltproceß um ſeines Zieles, der allgemeinen Welterlöſung willen, hingeben, müſſe unverdroſſen im Schweiße ſeines Angeſichts den Weltkarren weiterſchieben — bis das Bewußtſein der Menſchheit von der Thorheit des Wollens und dem Elend alles Daſeins ſo durchdrungen iſt, daß dieſelbe eine tiefe Sehnſucht nach dem Frieden und der Schmerzloſigkeit des Nichtſeins erfaßt habe.[1]) Dann erſt iſt die glückliche Erlöſungsſtunde gekommen, wo die greiſe Menſchheit etwa auf einem großen Congreß den gleichzeitigen gemeinſamen Majoritätsbeſchluß faßt, einen allgemeinen Weltſtrike zu machen, d. h. gänzlich den Proceß der jämmerlichen Lebensarbeit einzuſtellen, ſich und das All mit einem Schlag zu vernichten und ins Nirwana zurückzuſinken. Das alſo iſt das große Ziel der Welt- und Menſchheitsgeſchichte: Untergang und Erlöſung im Nichts!

Nachdem wir nun den Peſſimismus in ſeinem geſchichtlichen Verlauf mit einem Ueberblick bis zu ſeiner Spitze verfolgt haben, drängt ſich die Frage nach ſeinem Wahrheitsgehalte auf. Behufs Löſung derſelben werden wir uns im Folgenden an ſeinen gegenwärtigen vorzüglichſten Vertreter, Ed. v. Hartmann halten, der ja, wie bemerkt, im Weſentlichen mit Schopenhauer übereinſtimmt und noch von keinem Andern überholt wurde. Was für Gründe hat alſo die Philoſophie des Weltſchmerzes für ſich? Und ſind dieſelben ſtichhaltig?

---

[1]) A. a. O. II. S. 399.
[1]) Ebend. II. S. 402. 406.

II. Beurtheilung.

Hartmann und Conſorten beurtheilen den Werth des Lebens und der Welt nur vom eudämonologiſchen Geſichtspunkte aus und wollen auf Grund der Erfahrung beweiſen, daß bei den empfindenden Weſen die Summe der Unluſt größer ſei als die der Luſt, und deshalb das Daſein und die Welt nichts werth ſei. Zwar ſuchte Schopenhauer dieſen Satz auch logiſch, nämlich aus dem Begriff der Luſt und Unluſt abzuleiten, indem er behauptet, die Luſt ſei überhaupt nichts Reales, nichts Poſitives, ſondern nur die Aufhebung oder Verminderung des Schmerzes; blos die Unluſt ſei real. Dagegen hat ſich aber Hartmann und zwar mit Recht erhoben mit dem Hinweis auf die Genüſſe des Wohlgeſchmackes, der Kunſt und Wiſſenſchaft, welche doch offenbar ohne vorherigen Schmerz entſtünden und ſich über den Nullpunkt der Empfindung erhöben, während J. H. v. Kirchmann darauf hindeutet, daß überhaupt ein rein Negatives gar nicht exiſtire und doch die Luſt in der Empfindung wirklich ſei. Es giebt alſo poſitive Luſtempfindungen. Nachdem ſomit der deductive Beweis Schopenhauer's: daß das Quantum der Unluſt in der Welt das der Luſt überwiege, unhaltbar iſt, bleibt nichts Anderes übrig, als denſelben inductiv oder auf erfahrungsmäßigem Wege zu liefern, und das hat ſich Hartmann zur Aufgabe geſtellt.

Aber wie? iſt das möglich? Die Empfindung iſt das Subjectivſte und Flüchtigſte in der Welt — wie kann man dieſelbe in Millionen von Weſen objectiv faſſen, exact meſſen und ſummiren? Kann der Einzelne in den Buſen der Menſchheit, oder gar in das Innere aller Lebeweſen ſchauen und über deren Glück oder Unglück ein zutreffendes Urtheil fällen?

Nicht einmal kann man ſein eigenes Leben nach dem Maßſtabe der Luſt oder Unluſt mit einiger Genauigkeit abſchätzen, — noch tauſendmal weniger alſo das aller Andern. Sind ja dieſe Gefühle nicht allein von zahlreichen äußeren Urſachen, ſondern noch mehr von der inneren Empfänglichkeit und der momentanen Stimmung des Einzelnen abhängig und deshalb ſo wechſelnd und gemiſcht, daß, was heute Einem Freude bereitet, morgen ihn gleichgültig läßt. „Es erſcheint deshalb beinah komiſch, wie ein einzelner Mann, ſei es ſelbſt der ſcharfſinnigſte Philoſoph, ſich aufwirft und behauptet, die Summe des Schmerzes in der Welt überwiege die Summe der Luſt. Ein ſolcher Ausſpruch will entſcheiden über die Luſt, nicht

blos in ſeiner Zeit und in ſeiner Umgebung, ſondern auch über die Luſt aller Menſchen auf der Erde, aller Zeiten nach Vergangenheit und Zukunft, und ſelbſt über die Luſt der Thiere von dem edelſten bis zu dem Wurme und den Infuſorien. Bei den oben dargelegten Schwierigkeiten einer ſolchen Abſchätzung erſcheint dieſelbe in dieſer Ausdehnung als eine ſo offenbare Unmöglichkeit, daß man vielmehr ſtaunen muß, wie ſcharfſinnige Männer überhaupt dazu kommen konnten, ein ſolches Urtheil zu fällen." [1])

Doch ſehen wir zu, wie der Philoſoph des Unbewußten auch das Unmögliche möglich zu machen ſucht. Vor Allem leitet er folgende fünf allgemeine Sätze aus der Erfahrung ab.

1. „Luſt wie Schmerz greifen das Nervenſyſtem an und bringen dadurch eine Art Ermüdung hervor, welche bei den höchſten Graden der Luſt zur tödtlichen Erſchlaffung werden kann, dieſe Nervenermüdung aber vermindert die Luſt jedesmal, während ſie den Schmerz ſteigert." — Wohl iſt es wahr, entgegnen wir, daß eine ſehr ſtarke Luſt die Nerven überreizt und deshalb abnimmt, ja ſogar in Schmerz überſchlagen kann. Aber es iſt auch nicht zu vergeſſen, daß ein ſehr großer Schmerz ebenfalls die Nerven abſtumpft und dadurch weniger fühlbar, ja ſelbſt unempfindlich wird. — Falſch jedoch iſt jener Satz bei der mäßig ſtarken und mäßig dauernden Luſt und derart ſind ja doch die meiſten Genüſſe. Durch ſolche werden die Nerven nicht ermüdet, ſondern in ihrer Function erhöht, zumal wenn Abwechſelung dabei iſt, denn variatio delectat.

2. „Der bei weitem größte Theil der Luſt in der Welt ſei indirect, d. h. durch Aufhören eines Schmerzes, entſtanden und habe deshalb letzteren zur Vorausſetzung, ſo daß alſo auch von dieſem Geſichtspunkt aus ſich ein Ueberſchuß von Unluſt in der Welt ergebe." — Daß es ſehr viele indirecte Luſt giebt, iſt einzuräumen; ob aber der größte Theil nur ſolche iſt, erſcheint mehr als zweifelhaft; denn ſicher genießen die Menſchen ſehr viele Freuden, die nicht aus nachlaſſenden Schmerzen, ſondern aus poſitiven Gütern entſtehen. Daß ferner „die durch Aufhören der Unluſt entſtehende Luſt ſehr viel geringer iſt als jene Unluſt", iſt mindeſtens nicht allgemein zutreffend. Wer ſich z. B. jahrelang einer vortrefflichen Geſundheit erfreut, wie außerordentlich glücklich fühlt ein ſolcher ſich, wenn er auch nur ein kurzes Leiden überſtanden hat!

[1]) Kirchmann, Verh. d. phil. Geſ. i. Berl. 1879. S. 79.

3. „Der bei weitem größere Theil der Willensbefriedigungen geht dem Bewußtſein verloren, während die Nichtbefriedigungen unverkürzt empfunden werden," alſo auch inſofern ein Mehr von Unluſt als Luſt im Leben. — Freilich wenn man mit Hartmann und Schopenhauer unter dem Willen jeglichen, bewußten oder unbewußten Naturtrieb verſteht, dann liegen viele Befriedigungen unter der Schwelle des Bewußtſeins, beiſpielsweiſe unſere organiſchen Functionen. Desgleichen kommen aber auch kleinere Nichtbefriedigungen, geringere Körperſtörungen und viele Plackereien des Lebens gar nicht oder doch nur ſchwach zum Bewußtſein. Faßt man aber den Willen, wie es ganz und gebe iſt, nur als das bewußte Streben, ſo iſt natürlich jener Satz ganz falſch. — Wenn man ferner ſagt, daß „wir die Geſundheit unſeres ganzen Leibes nicht fühlen, ſondern nur die kleine Stelle, wo uns der Schuh drückt," ſo iſt das wieder zu viel behauptet. Fühlt man auch nicht jedes einzelne geſunde Glied für ſich, ſo wirft doch der geſammte, normal ſich bethätigende Organismus einen Reflex ins Bewußtſein, den wir als behagliches Gemeingefühl oder aufgelegte Stimmung empfinden. Ganz beſonders aber ſchätzen wir das hohe Glück der Geſundheit nach einer überſtandenen Krankheit oder beim Anblick andrer ſchwer Leidender. Selbſt ſchon wenn man nach durchgemachten Strapazen eine Nacht gut geſchlafen hat, wie erquickt und erfriſcht fühlt man des Morgens ſeinen Körper! Es iſt alſo nicht wahr, daß wir die Geſundheit gar nie als Gut empfinden.

4. „Die Befriedigung oder die Luſt iſt nur von kurzer Dauer, nur wenig mehr als ein ausklingender Augenblick, während die Nichtbefriedigung ſolange als der actuelle Wille währt, alſo da es kaum einen Moment giebt, wo nicht ein actueller Wille vorhanden wäre, ſo zu ſagen ewig iſt und nur allenfalls limitirt durch die Befriedigung, welche die Hoffnung gewährt." — Dieſer Satz iſt wieder nur zum Theil richtig. Ja, je ſinnlicher und niedriger eine Luſt iſt, deſto flüchtiger iſt ſie; je geiſtiger und idealer dagegen, deſto dauernder. Aber auch ſelbſt die ſinnliche Luſt hinterläßt leichte Spuren, angenehme Nachklänge in der Erinnerung, die durch die Macht der Phantaſie bis zu einem hohen Grade von Lebendigkeit geſteigert werden können. Folglich iſt auch jene vierte Behauptung des Peſſimismus mindeſtens nicht ganz wahr. Und was die Nichtbefriedigung eines Strebens oder Triebes betrifft, ſo iſt ſie wohl am Anfange ſeines Erwachens ſchmerzlich, aber keineswegs immer fortdauernd und fühlbar. Denn

der Trieb, auch wenn er nicht geſtillt wird, ſchläft allmählich wieder ein, freilich um bei der nächſten Gelegenheit wieder zu erwachen.

5. „Die Luſt muß dem Grade nach merklich größer ſein als eine gleichartige Unluſt, wenn beide ſich für das Bewußtſein ſo aufwiegen ſollen, daß man ihre Verbindung dem Nullpunkt der Empfindung gleich ſetzt.“ Denn, „wenn ich die Wahl habe, entweder gar nichts zu hören, oder erſt fünf Minuten lang Mißtöne und dann fünf Minuten lang ein ſchönes Tonſtück; wenn ich die Wahl habe, entweder nichts zu riechen, oder erſt einen Geſtank und dann einen Wohlgeruch ...., ſo werde ich mich auf alle Fälle zu dem Nichts-Hören, -Riechen entſcheiden.“ — Auch dieſes läßt ſich nicht allgemein zugeben. Wer ein beſonderes Intereſſe an einem Tonſtück hat, achtet weder Hitze noch Kälte noch ſonſtige Unbequemlichkeiten des Concertſaales und noch weniger vorausgehende Mißtöne, um jenes zu genießen. Was nimmt man, wie die tägliche Erfahrung zeigt, nicht Alles in den Kauf um einer Luſt willen!

Ueberblicken wir das Bisherige, ſo finden wir noch nirgends einen feſten Anhaltspunkt für die behauptete Thatſache des Ueberwiegens der Unluſt gegen die Luſt in der Welt. Nach dieſen allgemeinen Betrachtungen geht Hartmann zu den ſpeciellen Beweisgründen für den Peſſimismus über, indem er die Hauptrichtungen des individuellen Lebens der Reflexion unterzieht. Die Einen ſuchen nach ihm ihr Glück im Diesſeits und zwar auf der jetzigen Entwicklungsſtufe der Welt — I. Stadium; die Andern ſuchen es im Jenſeits — II. Stadium; und endlich wieder Andere in der Zukunft durch den Fortſchritt der Cultur. Aber alle drei ſeien Stadien der Illuſion.

Erſtes Stadium der Illuſion.

1. Geſundheit, Jugend, Freiheit, auskömmliche Exiſtenz und Zufriedenheit, bemerkt Hartmann, werden meiſtens als die höchſten Güter des Lebens betrachtet; gleichwohl gewähren ſie durchaus keine poſitive Luſt, außer wenn ſie durch Uebergang aus den ihnen entgegengeſetzten Unluſtzuſtänden ſoeben erſt entſtehen, ſondern ſtellen nur den Bauhorizont dar, auf dem erſt die zu erwartenden Genüſſe des Lebens errichtet werden ſollen. Demnach ſchreibt Hartmann dieſen Gütern nur privativen Charakter zu, aber mit der Einſchränkung: „außer wenn ſie durch Uebergang aus den ihnen entgegengeſetzten

[1]) A. a. O. II. S. 655.

Unluſtzuſtänden ſoeben erſt entſtehen.“ Folglich gewähren ſie doch auch oft poſitive Luſt. An der Geſundheit haben wir es bereits oben geſehen. Aber auch bei der Jugend iſt es der Fall. Man denke nur an ſpielende Knaben und tanzende Mädchen! Nicht iſt es ſo faſt das Spiel und der Tanz, das ihnen die unbändige Luſt erzeugt, als vielmehr die jugendliche Kraft, die ſich dadurch austobt. — Auch die Freiheit bereitet uns oft mehr als blos negative Luſt. Prächtig ſchildert ja Hartmann von ſich ſelbſt bei einer andern Gelegenheit dieſes Hochgefühl, wo er von ſeinem Abgang vom Gymnaſium ſpricht: „Als ich mit meinem Zeugniß in der Taſche nach Hauſe ging, feierte ich vielleicht die glücklichſte Stunde meines Lebens; es war mir ſo unendlich leicht und frei zu Muthe, daß ich dem immer unerträglicher empfundenen Schulzwang nun entronnen war. Wie oft iſt nicht die Bemerkung gemacht, daß unſere quälendſten Träume uns in die Situation des beſchämten Schulknaben zurückführen; kann es eine ſchlagendere Kritik des Schülerbewußtſeins geben? Mir war ſo wohl, als wenn ich aus einem ſolchen jahrelangen marternden Traume erwachte, oder vielmehr noch tauſendmal wohler, denn ich wußte ja, daß es eine ganz reelle Wirklichkeit war, von der ich mich nun auf immer erlöſt ſah.“[1]) Demnach gewährt alſo doch die Freiheit unter Umſtänden einen coloſſalen Genuß.

Daß die auskömmliche Exiſtenz oder das Geſichertſein vor Noth und Entbehrung den Menſchen nicht allein befriedigt, iſt wahr; deshalb ſucht er das Leben auf irgend eine Weiſe auszufüllen, am gewöhnlichſten durch die Arbeit. Wenn aber Hartmann ſagt, „daß Niemand arbeitet, der nicht muß“ und daß „die Arbeit deshalb ein Uebel iſt,“ ſo iſt es ſicher übertrieben. Die Arbeit an ſich oder das Thätigſein iſt ein ganz natürliches Bedürfniß des Menſchen und darum innerhalb der naturgemäßen Grenzen eine Quelle der Luſt, nicht bloß weil ſie die Langeweile verſcheucht und andere Güter als Lohn im Gefolge hat, ſondern auch indem ſie durch die Weckung des Selbſtgefühls der eigenen Kräfte innere Befriedigung gewährt. Es arbeitet daher aus eigener Initiative ſchon das Kind in ſeinen Spielen, durch die es die Beſchäftigungen des Lebens in Miniatur wiedergiebt. Freilich iſt nicht zu leugnen, daß an ſehr vielen Arbeiten der ſaure Schweiß hängt. Doch auch bei jenen Arggeplagten findet ſich nicht ſelten Humor und Heiterkeit. Denn was macht nicht Alles Gewohnheit und Accommodation!

[1]) Geſam. Studien u. Aufſätze. 1876. S. 22.

2. Zwei der ſtärkſten Triebfedern der Natur ſind nach Hartmann der Hunger und die Liebe. Aber auch ſie ſollen weit mehr Schmerz als Genuß gewähren. „Die meiſten der 1300 Millionen Erdbewohner haben entweder eine kärgliche, unbefriedigende Nahrung, oder ſie leben eine Zeitlang im Ueberfluß, wovon ſie keinen überwiegenden Genuß haben, und müſſen eine andere Zeit wirklich darben und Nahrungsmangel leiden . . . Kann die Völlerei von tauſend Schlemmern die Qual eines verhungerten Menſchenlebens aufwiegen?“ — Die Magenfrage iſt in der That die brennendſte und hier hat der Peſſimismus ein fruchtbares Feld zur Ausbeute. Vom Standpunkt der individuellen, ſinnlichen Luſt mag er auf dieſem Gebiet Recht haben; aber nicht, wie Hartmann ſelbſt geſteht, vom ethiſchen Geſichtspunkt aus. Unter dieſem die Sache betrachtet, iſt das Nahrungsbedürfniß ein hochbedeutſamer Faktor für die Entwicklung des Einzelnen wie der Geſammtheit.

Ganz ähnlich verhält es ſich mit jener andern mächtigen Triebfeder der Natur: der Liebe. Auf dieſem Terrain feiern die Peſſimiſten einen wahren Hexenſabbath. Jede Liebe iſt ihnen im Grund genommen Geſchlechtsliebe. Die Geſchlechtsliebe aber ſei das punctum saliens in der Welt, indem dieſelbe, wie Schopenhauer ſagt, „die Hälfte der Kräfte und Gedanken des jüngern Theiles der Menſchheit fortwährend in Anſpruch nimmt, das letzte Ziel faſt jedes menſchlichen Beſtrebens iſt, die ernſthafteſten Beſchäftigungen zu jeder Stunde unterbricht, bisweilen ſelbſt die größten Köpfe auf eine Weile in Verwirrung ſetzt, ſich nicht ſcheut, zwiſchen die Verhandlungen der Staatsmänner und die Forſchungen der Gelehrten ſtörend mit ihrem Plunder einzutreten, ihre Liebesbriefchen und Haarlöckchen ſogar in miniſterielle Portefeuilles und philoſophiſche Manuſcripte einzuſchieben verſteht, nicht minder täglich die verworrenſten Händel anzettelt, die werthvollſten Verhältniſſe auflöſt, bisweilen Leben oder Geſundheit, bisweilen Reichthum, Rang und Glück zu ihrem Opfer nimmt, ja, den ſonſt Redlichen gewiſſenlos, den bisher Treuen zum Verräther macht, demnach im Ganzen auftritt als feindlicher Dämon, der Alles zu verkehren, zu verwirren und umzuwerfen bemüht iſt; — da wird man veranlaßt auszurufen: Wozu der Lärm? Es handelt ſich ja blos darum, daß jeder Hans ſeine Grethe finde.“ [1])

Aber bis er ſie finde im Bund der Ehe, dauere er verwünſcht lange, während das Suchen oder das Erwachen des Geſchlechtstriebes ſchon

[1]) Die Welt a. W. u. V. II. S. 608.

ſo frühe beginne. Und noch dazu werde letzterer heutzutage immer eher und mehr geweckt durch die moderne Sitte oder Unſitte. Hämiſch weiſen die Peſſimiſten hin auf die Theater und Bälle und den erſtaunlichen Mangel an öffentlicher Schamhaftigkeit in Wort und Bild, wie er ſich an allen Schaufenſtern, Straßen, Märkten und Kunſtausſtellungen breit macht und geradezu zum faſhionablen Habitus unſerer auf der Höhe der Zeit ſtehen wollenden Städte gehöre. Dadurch werde die ſinnliche Gluth immer ſtärker angefacht, während auf der andern Seite mit der fortſchreitenden Cultur die Zeit der Verheirathung der Männer immer höher hinaufrücke. Die Folgen dieſes Mißverhältniſſes lägen auf der Hand. —

Hier hat der Peſſimismus unſtreitig Recht. Aber nicht die Natur iſt ſchuld daran, ſondern die Frivolität unſerer Zeit. Sehr wahr bemerkt dazu E. Pfleiderer: „Wenn eine Fabrik ſtinkende oder vergiftete Waſſer ins Freie ließe, wenn die armen Todten das Grundwaſſer und die Luft inficiren, welch' ein Halloh gegen dieſe gemeinſchädlichen Einflüſſe auf das Wichtigſte, wo nicht gar modern geredet Heiligſte, was der Menſch hat, ſeinen Leib und ſeine Geſundheit! Wenn aber moraliſche Schlammſtröme in Wort und Bild ſich breit durch die Straßen und das Publikum ergießen, ſo iſt dagegen nichts zu ſagen noch zu machen; denn es könnte ſich ja dabei nur um die ſogenannte Seele handeln und um Güter, die ein Sacrilegium oder einen Eingriff ins Allerheiligſte der modernen Welt, in die abſolute Freiheit nicht lohnen.“ [1]) —

Ferner weiſen die Peſſimiſten hin auf die vielen gebrochenen Liebesſchwüre, die bitter enttäuſchten Herzen und die geringe Procentzahl von Liebesverhältniſſen, die wirklich in den Hafen der Ehe einliefen. Von dieſem geringen Theile aber erreichten wieder nur ſehr wenige eine glückliche Ehe. Auch da ſei Alles Illuſion. „Der Liebende hatte gewähnt durch den Beſitz (der Geliebten) gleichſam von der Erde in den Himmel verſetzt zu werden, und er findet, daß er in ſeinem neuen Zuſtand der Alte und die Plackereien des Tages dieſelben geblieben ſind; er hatte gewähnt, an der Geliebten einen Engel zu erwerben, und findet nun, wo der Trieb ſein Urtheil nicht mehr wie früher entſtellt, einen Menſchen mit allen menſchlichen Fehlern und Schwächen . . . Kurz er findet, daß Alles beim Alten iſt, daß er aber in ſeinen Erwartungen ein großer Narr war. — Leſſing habe nicht ſo Unrecht, wenn er ſagt:

[1]) Deutſche Zeit- und Streitfragen. Heft 54 und 55. 1875. S. 37.

„Ein einzig böſes Weib gibt's höchſtens in der Welt,
Nur ſchade, daß ein jeder es für das ſeine hält."

Deshalb ſeien verſtändige Leute gewöhnlich ganz klar darüber, daß vom rationellen Standpunkt des individuellen Wohlſeins Nichtheirathen beſſer ſei als Heirathen." [1])

Nun was iſt zu dieſem Genrebild zu ſagen? Unleugbar enthält es viele wahre Züge und iſt unter dem Geſichtspunkt der blos ſinnlichen Luſt im ganzen ziemlich getroffen. Aber glücklicherweiſe hegt die Mehrzahl der gewöhnlichen Menſchen ſchon von vornherein nicht jene romanhaften, überſchwenglichen Erwartungen von der Ehe, weshalb auch die Enttäuſchungen durch die Proſa des Lebens nicht ſo zahlreich und empfindlich ſind. Und dann iſt auch wohl zu beachten, daß die Ehe einem großen Theile von Menſchen gottlob noch immer etwas mehr als eine bloße Quelle phyſiſcher Befriedigung iſt. Und vom ethiſchen Lichte durchdrungen, mildern ſich theils, theils ſchwinden die tiefen Schatten ihres Tableaus. „Nur dem ganz in Rohheit und Gemeinheit verſunkenen Menſchen iſt die geſchlechtliche Liebe nur ein körperlicher Genuß; überall ſonſt verbindet ſich, auch abgeſehen von allen Idealen, damit ein geiſtiger Austauſch, der in keinem Moment erliſcht und das Sinnliche davon erſt durch ſeinen Hinzutritt zu jenem Grade von Genuß erhebt, welcher den Verkehr der Geſchlechter in allen Beziehungen des geſellſchaftlichen Lebens durchdringt und zu einer unerſchöpflichen Quelle der feinſten, nur leiſe an das Sinnliche anklingenden Genüſſe macht." [2]) Ja ſogar unſer Peſſimiſt Hartmann ſelbſt liefert an ſich einen eclatanten Beweis, daß es doch nicht überall ſo jämmerlich um das Familienglück beſtellt ſein muß, indem er ſich nach eigenem Geſtändniß in ſeiner Ehe ganz wohl befindet: „Die liebende Gattin, die verſtändnißvolle Genoſſin meiner idealen Beſtrebungen, waltet in meiner beſcheidenen aber freundlichen Häuslichkeit, in einer Wohnung, die dem parkartigen botaniſchen Garten Berlins gegenüber gelegen, die Annehmlichkeiten der Winter- und Sommerwohnung in ſich vereinigt. In unſerer Ehe vertritt ſie das peſſimiſtiſche Element, indem ſie ſich dem von mir verfochtenen evolutioniſtiſchen Optimismus gegenüber ſkeptiſch verhält . . . Meine Eltern und Schwiegereltern ſowie ein erleſener Freundeskreis ſorgen für geiſtige Abwechſelung und gemüthliche Anregung, und ein philoſophiſcher Freund äußerte kürzlich: „wenn

[1]) Phil. d. Unbew. II. S. 313 ff.
[2]) Kirchmann, a. a. O. S. 80.

man wieder einmal zufriedene und heitere Geſichter ſehen will, ſo muß man zu den Peſſimiſten gehen!“ [1]) Man ſieht, daß unſer Berliner Philoſoph ſich bei ſeinem Peſſimismus herzlich wohl befindet, daß alſo der Weltſchmerz bei ihm mehr eine theoretiſche Liebhaberei als brennende Wirklichkeit iſt; ſonſt würde es ihm auch vergehen, das Elend des Daſeins mit der vergnügteſten Miene von der Welt in Kapiteln und Abſchnitten ins Breite zu malen.

3. Wie das Familienleben, ſo kommen in der peſſimiſtiſchen Philoſophie auch Freundſchaft und Geſelligkeit ſchlecht weg, indem auch ſie mehr Unluſt als Luſt mit ſich bringen ſollen. Denn das ſo geprieſene Glück der Freundſchaft beruhe theils auf der menſchlichen Schwachheit im Ertragen der Leiden, wie denn auch ſehr ſtarke Charaktere am wenigſten der Freundſchaft bedürften, theils auf Verfolgung eines gemeinſamen Zieles, mit einem Worte auf Gleichheit der Intereſſen, woher auch die ſcheinbar unzertrennlichſten Freundſchaften ſich löſeten oder im Sande zerrinneten, wenn in dem einen Theil die leitenden Intereſſen wechſeln. — Ja, das Alles wäre hübſch wahr, wenn nicht die Hauptſache falſch wäre. Die Freundſchaft, die Hartmann ſkizzirt, um ihren Katzengoldcharakter nachzuweiſen, iſt eben nur ein Zerrbild von Freundſchaft, wie ungefähr auch ein Krämer gegen ſeine Kunden gut Freund iſt, oder wie die Diplomaten ſich nicht ſelten zärtlich die Hand drücken und dabei eine Krokodilsthräne unterdrücken. Die wahre Freundſchaft beruht dagegen gerade nicht auf handgreiflichen Intereſſen, ſondern auf der harmoniſchen Zuſammenſtimmung der Gemüther ſowie auf dem allgemein-menſchlichen Herzensdrange, ſich mitzutheilen. Nicht das Peinliche des einſam ertragenen Kummers iſt es hauptſächlich, was uns zur Freundſchaft treibt, ſondern noch mehr das Bedürfniß, auch für unſere Freuden einen Theilnehmer zu haben. Denn einſam und allein genoſſenes Glück iſt halbes Glück, wie umgekehrt getheilter Schmerz halber Schmerz iſt. Wenn aber Hartmann meint, daß „die Mitfreude durch den Neid, welcher auch dem beſten Freunde gegenüber unvermeidlich iſt,“ geſchwächt werde, ſo kann das eben nur bei einem soi-disant Freund der Fall ſein.

4. Viel eher Recht hat der Peſſimismus bei einer weiteren ſehr frequentirten Quelle des Glückes, nämlich dem Ehrgeiz, der Ruhm- und Herrſchſucht. Daß dieſe, zur Leidenſchaft ausgearteten Strebungen mehr Unluſt als Luſt bereiten, iſt zuzugeben. Denn der Ehr-

[1]) Geſ. Studien u. Aufſ. S. 40.

geiz iſt einer von jenen Trieben, „nach denen man, wie nach Salzwaſſer, um ſo durſtiger wird, je mehr man trinkt.“ Treffend ſagt deshalb Hartmann: „Wohin man auch hört, ſo wird man die ſtereotypen Klagen der Beamten und Offiziere über Zurückſetzung und ſchlechtes Avancement, die Klagen der Künſtler und Gelehrten über Unterdrückung durch Neid und Cabale, überall den Aerger über die unverdiente Bevorzugung Unwürdiger vernehmen. Auf hundert Kränkungen des Ehrgeizes kommt kaum eine Befriedigung; erſtere werden bitter empfunden, letztere als längſt verdienter Zoll der Gerechtigkeit hingenommen, wo möglich mit dem Verdruß, daß ſie nicht früher gekommen.“ Das iſt Alles nur zu wahr; aber daran iſt wahrlich nicht die Welt und noch viel weniger unſer Herrgott Schuld, ſondern bald die Ungerechtigkeit und Schlechtigkeit, bald auch die Selbſtüberſchätzung der Menſchen ſelbſt. Gerade das ewige Ueberſichſelbſthinaus-Wollen iſt ein die heutige Geſellſchaft ſcharf charakteriſirendes Krebsübel: „Gleichwie die modiſche Bildungsdame das Unmögliche zu Stand bringt, ihres Leibes Länge eine Elle zuzuſetzen, indem ſie mit Schleppe und Hackenkothurn unten und mit babyloniſchem Chignon-Thurmbau oben der zurückgebliebenen Natur nachhilft, ſo die ganze modiſche Bildungswelt. Nur mehr ſein als man iſt, oder da dies leider eine metaphyſiſche Unmöglichkeit enthält, nur um jeden Preis wenigſtens mehr ſcheinen, ſtatt ruhig auf ſeinem Platz zu bleiben, wo ſich doch in der Natur wie in der Menſchenwelt Alles am beſten ausnehmen und zugleich am wohlſten fühlen würde. Der dritte Stand iſt im Lauf des verfloſſenen Jahrhunderts gewaltig emporgekommen; aber die fatale Schwungkraft treibt ihn noch weit über das Maß und Ziel hinaus. Jeder möchte juſt die Stelle über ſich einnehmen, ſtatt mit der eigenen zufrieden zu ſein, und quält ſich unter allerlei beſchönigenden Titeln, ſeinerſeits Situationen und Verhältniſſe zu kopiren, für die er nun einmal von Haus aus zu kurz iſt. Dies beſtändige Stehen und Gehen auf den Zehen, dies unausgeſetzte ſich Strecken und Dehnen muß nothwendig eine peinliche Muskelſpannung und Entzündung erzeugen.“[1]) Daß dieſes Schattenbild vollſtändig auf die Jetztzeit paßt — wir können nichts dafür. Wer an der freiwilligen Selbſtquälung ein Plaiſir findet, habeat sibi.

Aber wenn auch der nimmerſatte Ehrgeiz und die überſpannte Selbſtüberhebung über das Ziel hinausſchießt und eine peinliche Danaidenarbeit iſt, ſo iſt doch das mit Vernunft und deshalb mit

[1]) Pfleiderer, a. a. O. S. 29.

Ziel und Maß gepaarte Ehrgefühl mit jenen nicht in Einen Topf zu werfen, wie Hartmann thut. Letzteres iſt nicht nur ein edler Sporn zur regſamen Thätigkeit, ſondern gewährt auch in ſeinen mit Klugheit und deshalb um ſo größerer Sicherheit erzielten Erfolgen einen hohen Genuß, der die vorausgegangenen Anſtrengungen mehr als aufwiegt. Aehnlich verhält es ſich mit dem Erwerbstrieb, deſſen nächſtes Ziel wohl das make money iſt, das aber von den Meiſten doch nur als das Mittel für eine Maſſe anderer Genüſſe benutzt wird.

5. „Daß die Erhebung des religiöſen Gefühls in der Andacht und Erbauung eine ſo hohe Beſeligung zu gewähren im Stande iſt, daß ſie über alle Erdenleiden hinwegſetzt," gibt Hartmann zu. Aber er meint, einerſeits ſeien dieſe hohen Grade der Erhebung ſelten, andrerſeits ſei auch ſie mit großen Opfern verbunden und ſo kommt er auch auf dieſem Gebiete zu dem Schluß: „Alles in Allem wird ſich Luſt und Unluſt auch beim religiöſen Gefühl ziemlich aufwiegen." Was das Erſtere betrifft, daß die hohe Befriedigung aus der religiöſen Andacht nur ſelten ſei, ſo iſt das einfach zu negiren. Hier fehlt offenbar unſerem Berliner Philoſophen der weite und unbefangene Blick ins Leben. — Heute, wo ich dieſes ſchreibe, iſt Oſtern. Da denke ich unwillkürlich an die Millionen Alleluja's, die aus Millionen gottbegeiſterter chriſtlicher Herzen dringen; dieſe ſind ein lautes, weithinſchallendes Dementi für den Peſſimismus. Wie mancher Philoſoph mag heute einſam, melancholiſch in ſeinem Studirzimmer ſitzen; wie manchem mag es beim Klang der Oſterglocken wie einem Fauſt ums Herz ſein! Wenn auch der Glaube fehlt, dürfte doch manchem im verborgenſten Winkel ſeines Herzens unwillkürlich eine ſtille Wehmuth ob des verlornen Paradieſes aufſteigen. — Daß übrigens Hartmann die Macht der Religion viel zu gering anſchlägt, iſt nicht zu wundern; ſie iſt eben für ihn terra incognita, —

„Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen."

Um aber den Zauber des Göttlichen zu fühlen, dazu gehört kein beſonderes Ingenium wie bei der Kunſt und Wiſſenſchaft, das vermag ſelbſt das einfältigſte Gemüth. Wie der Sternenhimmel ſeinen milden Schimmer in jedem Auge ſpiegelt, wenn es nur ungetrübt ſich ihm öffnet, ſo ſtrahlt das Licht und die Wärme der Religion in jedes Herz, das unbefangen ſich ihr erſchließt, und lichtet die tiefen Schatten, die das Erdenleben in es wirft.

6. Doch Einen freundlichen Sonnenblick in der Nacht des Elends nimmt auch die überall ſchwarzſehende Philoſophie wahr, und das iſt der wiſſenſchaftliche und Kunſtgenuß. Wiſſenſchaft und Kunſt ſollen die einzigen beglückenden Oaſen in der Wüſte des Lebens ſein. Aber leider, kaum iſt das Paradies entdeckt, verſinkt es ſchon wieder faſt ganz ins Dunkel. Denn nur wenigen Privilegirten ſei es geſtattet, die goldenen Aepfel vom Baume der Erkenntniß zu pflücken. „Jenes ekſtatiſche Entzücken (z. B. über eine Muſikaufführung, über ein Bild, eine Dichtung, eine philoſophiſche Abhandlung) iſt ja etwas ſehr Seltenes; ſchon die Fähigkeit dazu iſt nur begnadigten Naturen verliehen, und auch dieſe werden ſich nicht allzuvieler ſolcher Momente in ihrem Leben zu rühmen haben.“ Nicht die lautere Liebe zu Kunſt und Wiſſenſchaft beſeele die Mehrzahl, ſondern mehr Ehrgeiz und Broderwerb. Daher die große Schaar der Dilettanten, denen die Künſte nur als bunter Flittertand dienten, um ihre liebe Perſon damit auszuputzen. Darauf nur gehe auch die moderne Erziehung, beſonders der Mädchen aus: „Ein paar Salonpiecen für Klavier, einige Lieder, ein wenig Baumſchlag-Zeichnen und Blumen-Malen, einige neuere Sprachen plappern und die literariſchen Sudeleien des Tages leſen, dann ſind ſie vollkommen. Was iſt das anderes als ſyſtematiſcher Unterricht in der Eitelkeit nach allen Bedeutungen des Wortes? Und bei dieſem Gaukelſpiel ſollte man an künſtleriſchen Genuß glauben? An künſtleriſchen Ekel höchſtens, der ſich auch ſofort nach der Hochzeit offenbart, wenn die Eitelkeit nicht länger die Bequemlichkeit überwindet. Mit dem Knaben geht es nicht viel beſſer, auch ſie müſſen um der Eitelkeit der Eltern (und auch Anderer) willen dilettiren.“[1]) Dieſe Kritik der modernen Pädagogik iſt leider nur zu berechtigt. Wenn aber Hartmann weiter den Schluß zieht, daß deshalb die Pflege der Wiſſenſchaft und Kunſt nur wenig zum Glück in der Welt beitrage, ſo iſt das wenigſtens auf dem von ihm vertretenen eudämonologiſchen Standpunkt falſch; denn auch der Dilettant iſt, wie ſchon der Name anzeigt, ſelbſt in ſeinem Dilettantismus häufig glücklich, und ebenſo erzeugt die Befriedigung des Ehrgeizes und der Eitelkeit oder die Erlangung eines glänzenden Honorars ſehr oft unſtreitig eine hohe Luſt.

Das Geſammtreſultat ſeiner bisherigen Betrachtung faßt Hartmann in die Worte zuſammen, „daß gegenwärtig die Unluſt nicht nur in der Welt im Allgemeinen im hohen Grade überwiegt, ſon-

[1]) Phil. d. U. II. S. 341.

dern auch in jedem einzelnen Individuum, ſelbſt dem unter den denkbar günſtigſten Verhältniſſen ſtehenden" (II. 352). Dieſes ſummariſche Ergebniß können wir nach dem Vorausgehenden durchaus nicht zugeben. Denn abgeſehen von der Unmöglichkeit des wiſſenſchaftlichen Beweiſes hiefür, haben wir einerſeits bei faſt allen Poſten mehr oder minder große Rechnungsfehler gefunden und andrerſeits iſt wohl zu beachten, daß wenn auch die in Betracht gezogenen Güter, objectiv genommen, Illuſionen wären, ſie doch ſubjectiv, d. h. im Gefühl und Bewußtſein der Maſſen als wahre Glücksgüter bisher gegolten haben und immer noch gelten. Und das iſt bei der eudämonologiſchen Betrachtung doch die Hauptſache. Hier gilt Wieland's Wort:

Ein Wahn, der mich beglückt,
Iſt eine Wahrheit werth, die mich zu Boden drückt.

Zweites und drittes Stadium der Illuſion.

1. Eine weitere Klaſſe von Menſchen ſucht nach Hartmann ihr Glück in einem jenſeitigen Leben nach dem Tode, und das ſei der chriſtliche Standpunkt. Aber auch dieſe Hoffnung ſei Illuſion; denn es gebe keine individuelle Fortdauer der Seele und folglich keine Seligkeit jenſeits.

Ueber die Dummheiten, die Hartmann in die Evangelien hineindichtet, müſſen wir der gebotenen Kürze halber hinweggehen. Wenn er z. B. aus der Off. 10, 5—6: „Und der Engel .... ſchwur bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit ...., daß hinfort keine Zeit mehr ſein ſoll", ſowie aus 1. Cor. 13, 8: „Die Liebe hört nimmer auf, ſo doch die Weiſſagungen aufhören werden und die Sprachen aufhören und die Erkenntniß aufhören wird" — den Beweis liefern will, daß ſelbſt nach den Apoſteln jenſeits alles Bewußtſein und alle Veränderung, folglich die Individualität aufhöre, ſo iſt die Sophiſtik einer ſolchen Exegeſe doch zu plump, als daß man ein Wort darüber zu verlieren braucht. Denn begreift der Philoſoph des Unbewußten nicht, daß hier unter „Erkenntniß" nur das diskurſive Denken verſtanden ſein kann, da ja Paulus ſonſt ſo klar und entſchieden von einem „Schauen" Gottes, alſo von einer unmittelbaren Erkenntniß Gottes jenſeits ſpricht, ſo iſt ihm einfach nicht zu helfen.

Doch das nur nebenbei! Zur eigentlichen Theſis iſt zu bemerken, daß es wenigſtens nicht ganz richtig iſt, daß nach chriſtlicher An-

ſchauung das Glück erſt jenſeits erhofft werde. Wohl erwartet der Chriſt die vollkommene Seligkeit erſt in der ewigen Anſchauung und Liebe Gottes, aber ein Abglanz derſelben ſoll ihm ſchon im Diesſeits zu Theil werden, wenn er im Geiſte des Evangeliums lebt. Die Erlöſung, die das Chriſtenthum bietet, vollzieht ſich ja nicht erſt im Himmel, ſondern ſchon auf Erden. Chriſtus verheißt denen, die ihm nachfolgen, ſchon hier Erquickung und Friede für ihre Seelen: „Lernet von mir, weil ich ſanft bin und demüthig von Herzen und ihr werdet Erquickung finden für eure Seelen," Matth. 11, 29; „Friede den Menſchen auf Erden, die eines guten Willens ſind," Luc. 2, 14. Und zahlloſe gläubige Chriſten haben die Wahrheit dieſer Worte ſchon hier in der Welt empfunden. Es iſt ſonach falſch, wenn Hartmann meint, das Chriſtenthum biete nur „einen Wechſel auf das Jenſeits, welcher für die Miſère des Diesſeits ſchadlos halten ſoll;" nein, ſchon im Diesſeits findet die theilweiſe Einlöſung ſtatt.

Doch freilich liegt der Gravitationspunkt für das Chriſtenthum in der Ewigkeit und die individuelle Fortdauer der menſchlichen Seele bildet die Vorausſetzung. Letztere aber iſt eben nach Hartmann „Illuſion, und damit iſt der Hauptnerv der chriſtlichen Verheißungen durchſchnitten und die chriſtliche Idee überwunden."[1]) Man ſieht, unſer Philoſoph macht es ſich mit der Niederwerfung des Chriſtenthums ſehr leicht: er leugnet einfach die Unſterblichkeit der Seele und damit fällt Alles zuſammen. Da wird man aber wohl erwarten, unſere Peſſimiſten müßten doch ſehr ſchwerwiegende Gründe haben, daß ſie auch dieſen letzten Anker des Glückes fahren laſſen. Das iſt jedoch durchaus nicht der Fall. Nicht einen einzigen neuen Grund konnte Hartmann gegen die allgemeine menſchliche Ueberzeugung von der Unſterblichkeit der Seele auf die Beine bringen — nichts als das Allbekannte des gemeinplätzigen Materialismus. Zwar iſt er ſonſt kein Materialiſt, ja er ſagt ausdrücklich: „Man kann zwar die Seele als an und für ſich ſeiende pſychiſche Subſtanz betrachten, als ſolche iſt ſie aber nicht individuell (warum? — darum); man kann ſie auch als pſychiſches Individuum betrachten, als ſolches aber iſt ſie von dem Körper nicht losgelöſt zu denken, an welchem erſt ſie ſich individuiren kann;[2]) er leugnet alſo nicht die Seele, aber dennoch läßt er ſie mit dem Organismus ſich auflöſen. Wir können hier natürlich nicht

[1]) Phil. d. U. II. S. 363.

[2]) A. a. O. I. S. 430.

näher auf die Frage eingehen; aber bemerken wollen wir wenigſtens, daß damit Hartmann gerade gegen die Principien der modernen Naturwiſſenſchaft verſtößt. Denn giebt er zu, daß die Seele eine an und für ſich ſeiende Subſtanz iſt, die nicht durch den Organismus erſt erzeugt wird, ſo kann ſie auch von demſelben, ebenſo wie jedes Atom von dem Körper, deſſen Theil es bildet, ſich ablöſen und für ſich fortdauern. Ja nach dem naturwiſſenſchaftlichen Geſetz der Erhaltung der Kraft und Materie oder der Subſtanz, muß dies analog ſogar der Fall ſein.

2. Wahrhaft komiſch aber iſt es, wenn Hartmann den Unſterblichkeitsglauben mit der Bemerkung aus der Welt ſchaffen will, derſelbe beruhe auf Egoismus und man darf doch kein Egoiſt ſein! (II. 363). Aber ſtolz freilich darf man nach Hartmann ſein, denn „der Stolz, die eigene Hochſchätzung iſt," wie er anderswo ſagt, „eine beneidenswerthe Eigenſchaft, gleichviel ob die Schätzung wahr oder falſch iſt, wenn man ſie nur für richtig hält" (II. 330). — Weiß denn unſer Philoſoph nicht, daß überall mit dem Unſterblichkeitsglauben auch zugleich die Furcht vor ewiger Strafe verknüpft iſt? Wahrlich, wenn es auf den Einzelnen ſelbſt ankäme, ob ſeine Seele unſterblich oder ſterblich ſei, dann würden unſeres Erachtens die Meiſten gerade wegen dieſer Furcht das Letztere wählen! Aber trotzdem hat die Menſchheit von jeher (und wohl gemerkt, nicht erſt ſeit dem Chriſtenthum) die Ueberzeugung von der Unſterblichkeit der Seele feſtgehalten, — ein Beweis, daß dieſer Glaube auf ganz anderen Gründen als auf Egoismus baſirt iſt. Ja umgekehrt, gerade das Leugnen der Unſterblichkeit involvirt meiſtens einen craſſen Egoismus: die Angſt vor der Ewigkeit! Wenn Hartmann ſagt: „Dem Selbſtloſen erſcheint die Garantie einer endloſen Selbſtbejahung nicht blos werthlos, ſondern unheimlich und grauenerregend, ſo iſt das wohl nicht bei dem wirklich Selbſtloſen der Fall, aber ſicherlich beim Gottloſen. Freilich dem Gottloſen muß der Gedanke an die perſönliche Fortdauer und Verantwortung jenſeits „unheimlich und grauenerregend" ſein, weshalb er ihn mit aller möglichen Sophiſtik niederzuſchlagen ſucht.

Aber wird er ihn deshalb aus der Menſchheit ſchaffen? Hartmann hofft es. Er meint, daß das Chriſtenthum in rapidem Niedergang begriffen ſei und ihm in nicht zu ferner Zeit eine „unchriſtliche, rein weltliche Periode" folgen werde. „Sicher gewinnen," ſagt er, „die weltlichen Beſtrebungen täglich an Macht, Ausdehnung und Intereſſe,

ſichtbar greift der Antichriſt weiter und weiter um ſich, und bald wird das Chriſtenthum nur noch ein Schatten ſeiner mittelalterlichen Größe ſein, wird wieder ſein, was es im Entſtehen ausſchließlich war, der letzte Troſt für die Armen und Elenden.“ [1]) Nun, erwidern wir, da „die Armen und Elenden“ nach dem eigenen Geſtändniß des Peſſimismus nicht blos überhaupt, ſondern auch für die Zukunft das größte Contingent in der Welt bilden werden, ſo hat demnach auch für die Folgezeit das Chriſtenthum noch immer die hohe Miſſion, für die Mehrzahl der Menſchen die frohe Botſchaft zu ſein, und mit der von Hartmann prophezeiten „unchriſtlichen, rein weltlichen Periode“ hat es noch gute Wege. Ja, ſie wird gar nie kommen. Denn ſelbſt abgeſehen von der göttlichen Verheißung für den Beſtand des Chriſtenthums, iſt die Religion nach Ausweis der Geſchichte von Jahrtauſenden ein ſo weſentliches Bedürfniß für die Menſchheit, daß, wie es bis jetzt noch keine „reine weltliche“, d. h. religionsloſe Periode gab, es auch in der Zukunft keine geben wird. Das räumt bei einer andern Gelegenheit auch ſelbſt Hartmann ein, indem er ſagt: „Wenn es auch wahr iſt, daß die erſten Götter ſtets die abergläubiſche Furcht der Menſchen ſchuf, ſo würden doch unmöglich die Religionen zu allen Zeiten ein integrirender Beſtandtheil des Culturzuſtandes der Völker geweſen ſein können, wenn nicht ein tieferer Grund in der menſchlichen Natur läge, welcher, bei den Individuen als ſtärkere oder ſchwächere Anlage vorhanden und durch Erziehung zu verſtärken oder abzuſchwächen, doch niemals ganz fehlend, die Religion aus einem Bedürfniß des Kopfes und Herzens forderte.“ [2]) Aber wie ſtimmt damit die „rein weltliche Periode,“ die Hartmann erwartet? Soll vielleicht in der Zukunft die Natur des Menſchen ſich ganz umändern? Doch gehen wir über dieſen Widerſpruch hinweg und hören wir weiter!

3. Eine dritte Klaſſe von Menſchen ſucht das Glück in der Zukunft durch den Fortſchritt der Cultur zu erreichen. Dieſe haben den jenſeitigen Himmel aufgegeben und träumen von einem kommenden Paradies auf Erden. Das iſt der Standpunkt unſerer modernen Culturſchwärmer, — nach Hartmann das dritte Stadium der Illuſion, auf deſſen Schwelle unſer Jahrhundert ſich befinde.

---

[1]) A. a. O. II. S. 368.

[2]) Geſ. Studien und Aufſätze. S. 430.

Nun wie ſteht es mit dieſen Hoffnungsſeligen der Zukunft? Werden ſie das erſehnte Eldorado erringen? Nichts als Illuſion! ruft ihnen der Peſſimismus zu, Ihr lebt von Duſel zu Duſel und tröſtet euch über die Miſère der Gegenwart mit einem glänzenden Romanſchluß, der aber immer Einbildung bleibt. Wie weit auch die Menſchheit fortſchreitet, nie wird ſie die größten der Leiden los werden oder auch nur vermindern: Krankheit, Alter, Abhängigkeit von dem Willen und der Macht Anderer, Noth und Unzufriedenheit. Wieviel Mittel auch gegen Krankheiten noch gefunden werden, immer wachſen die Krankheiten, namentlich die quälenden leichteren chroniſchen Uebel, in ſchnellerer Progreſſion als die Heilkunſt. — Die zufriedenſten Völker ſind die rohen Naturvölker und von den Culturvölkern die ungebildeten Klaſſen; je weiter ihr daher, ihr Culturkämpfer, die Bildung unter die Völker verbreitet, deſto unzufriedener werden ſie, wie die Erfahrung lehrt. Ihr täuſcht euch alſo, wenn ihr wähnt, durch die Civiliſation die Menſchen glücklicher zu machen.

Auch mit eurer wachſenden Sittlichkeit iſt es nichts! Weiſt ihr auf die Greuelthaten und Rohheiten vergangener Zeiten hin, ſo vergeſſet nicht die Biederkeit und Ehrlichkeit, das Billigkeitsgefühl und die Pietät vor der geheiligten Sitte jener einerſeits, und den mit der Cultur wachſenden Betrug, die Falſchheit, Hinterliſt, Chikane und Frivolität der Gegenwart andrerſeits! „Nein, nicht gebeſſert hat ſich bis jetzt die Bosheit und die alles Fremde zertretende Selbſtſucht der Menſchen, nur künſtlich eingedämmt iſt ſie durch die Deiche des Geſetzes und der bürgerlichen Geſellſchaft, weiß aber ſtatt der offenen Ueberfluthung tauſend Schleichwege zu finden, auf denen ſie die Dämme durchſickert. Der Grad der unſittlichen Geſinnung iſt derſelbe geblieben, aber ſie hat den Pferdefuß abgelegt und geht im Frack; die Sache und der Erfolg bleibt derſelbe, nur die Form wird eleganter. Schon ſind wir der Zeit nahe, wo Diebſtahl und geſetzwidriger Betrug als pöbelhaft gemein und ungeſchickt verachtet werden von dem gewandteren Spitzbuben, der ſeine Verbrechen am fremden Eigenthum mit dem Buchſtaben des Geſetzes in Einklang zu bringen weiß. Ich wollte mich doch wahrlich lieber unter den alten Germanen der Gefahr ausſetzen, gelegentlich todtgeſchlagen zu werden, als im modernen Culturſtaat jeden für einen Schuft und Schurken halten zu müſſen, bis ich ganz überzeugende Beweiſe ſeiner Ehrlichkeit habe. Aus der Analogie können wir ſchließen, daß wenn die Unſittlichkeit auch in der Zukunft ihre Form noch ſo ſehr ver-

feinert, ſie doch immer gleich unſittlich und unluſterweckend für die Summe der Unrechtleidenden bleiben wird" (II. 377).

Nicht viel beſſer ſteht es, ihr Cultur-Enthuſiaſten, mit eurer ſo geprieſenen Wiſſenſchaft und Kunſt, die doch ganz beſonders alles Heil und Glück in der Zukunft bringen ſollen. Die Genies werden immer ſeltener, die Mittelmäßigkeiten immer häufiger. Wie die Geſellſchaft durch den ſchwarzen Bürgerrock nivellirt iſt, ſo ſteuern wir auch in geiſtiger Beziehung mehr und mehr auf eine Nivellirung hin. Die Folge davon iſt, daß der Genuß der wiſſenſchaftlichen Produktion immer geringer wird, indem die Meiſten ſich darauf beſchränken, an den verſchiedenen aufgetiſchten Wiſſensgerichten nur zu nippen — von Allem etwas, im Ganzen Nichts — und gedankenlos das wiederzukauen, was Andere vorgedacht haben.

Aehnlich verhält es ſich dem Peſſimismus gemäß mit der Kunſt. Auch in ihr werden die producirenden Genies immer ſeltener, je mehr der Menſchheit die Ideale ihrer Jugend zerrinnen und die praktiſchen Intereſſen die Oberhand gewinnen. Die Kunſt ſinkt mit der Zeit mehr und mehr von ihrer erhabenen Höhe herab und verliert zuſehends an idealem Gehalt, wenn auch die Form infolge der techniſchen Fortſchritte vollendeter wird. Sie iſt in der Zukunft nicht mehr die hehre beſeligende Göttin, ſondern nur noch eine Hetäre, oder ein Mittel der Zerſtreuung, ein Opiat gegen die Langeweile, eine Erheiterung nach dem Ernſte der Geſchäfte. „Die Kunſt wird der Menſchheit im Mannesalter durchſchnittlich etwa das ſein, was dem Berliner Börſenmann des Abends die Berliner Poſſe iſt."

Eure Technik entwickelt ſich zwar ungeheuer, aber was leiſtet ſie für das menſchliche Glück? Nichts, als daß ſie die Möglichkeit zu ſocialen und politiſchen Fortſchritten gewährt, und die Bequemlichkeit und allenfalls auch den überflüſſigen Luxus erhöht, aber kein poſitives Glück.

Und wie ſteht es mit eurem bis in den Himmel gehobenen politiſchen Fortſchritt? An die Stelle des nationalen Enthuſiasmus iſt kühle Ernüchterung getreten. Und ſpeciell das neue Deutſchland ins Auge faſſend, fragt ein Peſſimiſt: „ob denn die Summe der Einwohner des Deutſchen Reiches heute ſich wirklich glücklicher fühle, als die Bewohner des nämlichen Landesgebiets vor zehn Jahren es thaten? Dieſe Frage wird wohl Niemand den Muth haben mit Ja zu beantworten." Und die Zukunft? Ach, ſie wird nichts Beſſeres bringen. Ja, es mag vielleicht eine Zeit kommen, wo man ſich

wieder nach den Fleiſchtöpfen Aegyptens zurückſehnt: nach dem alten Bundestag u. ſ. w.

Dazu kommt endlich, meint der Peſſimismus, der nicht zu unterſchätzende Umſtand, daß in der Folge jene Lebensrichtung, welche bisher doch vielfach poſitives Glück und Zufriedenheit gewährt hat — die Religion, die Frömmigkeit nämlich, coloſſal abnimmt und allmählich zu einem überwundenen Standpunkt wird. Denn, „die Zeit iſt nicht mehr ferne, wo ein Gebildeter ſchlechterdings nicht mehr dem Genuſſe religiöſer Erbauung im bisherigen Sinne zugänglich ſein kann, ſondern höchſtens noch aus dem Bewußtſein des myſtiſchen Zuſammenhanges mit dem All-Einen ſich eine Art von religiöſem Privatcultus bilden kann.“ [1])

Das iſt alſo die Perſpektive, die der Peſſimismus in das von ſo Vielen unſerer Zeit verheißene „gelobte Land“ der Zukunft eröffnet. In der That, eine mörderiſche Kritik des modernen Cultur-Chauvinismus, und zugleich, wenn auch unbewußt und ungewollt, eine glänzende Apologie des Chriſtenthums! Ja, wenn die Religion, wenn das Chriſtenthum in der Folgezeit aus dem Leben der Einzelnen wie der Geſellſchaft gänzlich ſchwinden, dann bekommt der Peſſimismus vollſtändig Recht; denn dann verbleichen und verweſen alle Ideale, nachdem das höchſte Ideal zertrümmert iſt; dann wird das Leben mit ſeinen tauſend Plagen und Leiden eine unerträgliche Laſt; dann geht die Tugend und Sittlichkeit mit Rieſenſchritten abwärts und aus den leeren Tempeln werden gefüllte Zuchthäuſer; dann verſumpft die Wiſſenſchaft in der ſchalen Materie und giebt dem aufwärts ſtrebenden Geiſte keine Befriedigung mehr; dann ſenkt der Genius der Kunſt trauernd die Fackel, am Grabe der idealen Muſe weinend; dann wird die Menſchheit altersſchwach und lebensmüde und ſehnt ſich nach dem Tode.

Aber zum Glück ruht dieſes düſtere Zukunftsbild auf imaginärem Grunde, — auf der noch unerwieſenen Hypotheſe von dem nicht fernen Untergang des Chriſtenthums. Wohl iſt nicht zu leugnen, daß die chriſtliche Idee in gewiſſen Kreiſen heute ihre Macht verliert. Aber war es nicht ähnlich in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts? Und doch hat ſie ſich wieder nach dem Schrecken der Revolution emporgeſchwungen. Wenn nicht alle Zeichen der Zeit trügen, wird wohl auch in der Folge eine ſchon länger geahnte, noch gewaltigere,

[1]) Phil. d. U. II. S. 379 ff.

weil internationale Katastrophe hereinbrechen, die die Welt mächtig erschüttert, aber sie auch wieder zum Bewußtsein ihres einzigen Heiles zurückführt.

4. Soviel steht fest, dem Chauvinismus unserer modernen Cultur-Enthusiasten hat der Pessimismus ein starkes Douchebad gegeben und ihn nach allen Richtungen zerfaust und indem er sich mit ihnen auf den antichristlichen Standpunkt stellt, kommt er zu dem Resultat, daß ihr erträumtes Zukunftsparadies auf Erden nur eine flausenhafte Illusion ist. „Nicht das goldene Zeitalter liegt vor uns, sondern das eiserne, und die Träumereien von dem goldenen Zeitalter der Zukunft erweisen sich als noch viel nichtiger, wie die von der Vergangenheit. Wie die Last dem Träger um so schwerer wird, einen je weiteren Weg er sie trägt, so wird auch das Leiden der Menschheit und das Bewußtsein ihres Elends wachsen und wachsen bis ins Unerträgliche. — Sehen wir doch, daß die Nationen entstehen, reifen und vergehen, finden wir doch auch an der Menschheit die deutlichsten Symptome des Aelter-Werdens; warum sollten wir bezweifeln, daß nach der kräftigen Mannesthätigkeit auch für sie einst das Greisenalter kommt, wo sie zehrend von den praktischen und theoretischen Früchten der Vergangenheit, in eine Periode der reifen Beschaulichkeit eintritt, wo sie die ganzen wüst durchstürmten Leiden ihres vergangenen Lebenslaufes mit wehmüthiger Trauer in Eins fassend überschaut, und die ganze Eitelkeit der bisherigen vermeintlichen Ziele ihres Strebens begreift."

Ist aber das Leben eine Hölle und leuchtet kein Stern der Hoffnung weder in der Gegenwart, noch in der Zukunft, noch im Jenseits, — dann ist der Rest Verzweifelung an allem positiven Glück und die Consequenz für den Einzelnen Selbstmord! — Quod non! ruft uns jedoch Hartmann entgegen, der Selbstmord würde ja nichts nützen; denn das „Unbewußte" packt das Leben, wo es dasselbe kriegt, und schafft rastlos neue Individuen. — Aber darauf ist zu erwidern: Was liegt denn mir daran, ob das Unbewußte an meine Stelle ein anderes Wesen setzt? Du hast ja selbst erst vorhin behauptet, daß mit dem Tod der individuelle Leib sowohl als die Seele aufhört. Dieses andere Individuum also bin nicht Ich, sondern es ist eben ein Anderes. Wenn nur Ich des Elends los bin! — Aber das ist Egoismus, entgegnet Hartmann, Du mußt dich der Entwicklung des Weltprozesses widmen, mußt „rüstig arbeiten im Weinberge des Herrn" (II. 402). Wessen Herrn? frage ich. Der

Peſſimiſt antwortet: „Des Unbewußten“. Aber was geht mich denn das Unbewußte an? Warum hat es mich in dieſes jammervolle Daſein geſetzt? Wer verpflichtet mich denn, zur Erlöſung des Unbewußten beizutragen? Dieſer dein unbewußter Gott iſt keine Perſon, kann alſo keine Gebote geben und keine Sanction daran knüpfen. Zudem giebt es, wie Du ſagſt, kein ewiges Leben. Woher ſtammt alſo eine Pflicht für mich, noch länger mich in dieſem Jammerthal abzuplagen?

Hier iſt die Achillesferſe der poſitiven Philoſophie Hartmann's. Wohl hat er das Verdienſt, daß er den Schopenhauer'ſchen Quietismus trotz des peſſimiſtiſchen Standpunktes zu überwinden und das Leben gleichſam mit dem Leben zu verſöhnen ſucht, indem er als Aufgabe des Einzelnen „die volle Hingabe der Perſönlichkeit an den Weltprozeß um ſeines Zieles, der allgemeinen Welterlöſung willen“ proclamirt. Aber die Verpflichtung hiezu hat und kann er nicht aus ſeinen Prinzipien ableiten. Wo der perſönliche Gott fehlt, hört eben alle Verantwortung auf.

Und dazu kommt noch, daß das Endziel, dem die Menſchheit nach Hartmann zuſtreben ſoll, ſo gering iſt, daß es nicht geringer ſein kann. Nun, was denn? Das pure Nichts, Nirwana! (II. 389.) So, das iſt das Paradies, das der Peſſimismus uns verheißt?! Das iſt der Kampfpreis für alle Plagen und Leiden!

So viel Arbeit um ein Leichentuch?

Ja, ſagt der Peſſimiſt, eine andere Seligkeit iſt nicht zu erreichen; wir müſſen zufrieden ſein mit dem Nichts. Aber mit dem Nihilismus wird ſich nie die Menſchheit zufriedengeben; denn erſtens enthält das Nichtſein-Wollen, das Nichts-Erſtreben einen Widerſpruch, auf den ſchon der hl. Auguſtinus hingewieſen hat: „Ganz abſurd iſt es zu ſagen: ich will lieber nicht ſein als unglücklich ſein; denn wer da ſagt, ich will lieber dieſes als jenes, wählt Etwas aus. Das Nichtſein iſt aber kein Etwas, ſondern iſt eben Nichts, und unmöglich kann vernünftigerweiſe da gewählt werden, wo der zu wählende Gegenſtand nichts iſt. Man wählt immer das Beſſere, allein, was nicht iſt, kann unmöglich beſſer ſein. Das Verlangen Aller, die ſich den Tod wünſchen, zielt daher nicht auf gänzliches Nichtſein ab, ſondern einzig auf Ruhe, welches wieder ein Sein und zwar ein vollkommenes Sein iſt.“ [1])

[1]) Bei Huber, Peſſimismus S. 29.

Doch nicht bloß abſurd iſt dieſes peſſimiſtiſche Endziel, ſondern auch zweitens gar nicht erreichbar. Denn es handelt ſich nicht allein darum, daß die Menſchheit eines ſchönen Tages den gemeinſamen Entſchluß faſſe, den Willen zum Leben aufzugeben und zu ſterben — auch das ganze Univerſum ſoll ins Nichts dadurch zurückgeſchleudert werden. Nehmen wir an, daß wirklich einmal in der Zukunft die geſammte Menſchheit ſo lebensüberdrüſſig werde, daß ſie auf einem allgemeinen Peſſimiſten-Congreß den Majoritätsbeſchluß faſſe, Jeder müſſe von morgen an die Lebensarbeit einſtellen und ſich aus der Welt ſchaffen; nehmen wir ferner an, dieſes internationale Selbſtmordgeſetz würde auch getreulich mit oder ohne Polizei ausgeführt und die ganze Menſchheit läge eines Abends in ihrem Blute — was wäre damit für die Welterlöſung gewonnen? Würden deshalb auch alle Thiere und Pflanzen und Atome ſterben und vom Elend des Daſeins befreit ſein? Der ſonſt hoffnungsloſe Peſſimismus hofft es und zeigt ſich hier auf einmal wunderbar vertrauensſelig. Wem fällt hier nicht das Wort Napoleon's I. ein:

Vom Erhabenen zum Lächerlichen iſt nur Ein Schritt!

Mit Recht ruft über dieſes Schlußtableau des Peſſimismus Ludwig Weis voll beißenden Spottes aus: „Dies alſo die Löſung! ein allgemeiner Menſchheitsſtrike! Wenn die Weisheit überall hindrang, wenn die fernſten Völker in Telegraphenverbindung ſtehen, dann ſpielt der Telegraph nach allen Seiten: Morgen Mittags 12 allgemeine Arbeitseinſtellung, wir wollen nicht mehr wollen, wir wollen zurückkehren zu Mutter „Unbewußtes", um ihr die Ruhe und den Frieden und uns das Aufhören vom vergeblichen Glückerſtreben zu bringen! — Der Telegraph ſpielte, der Strike fand ſtatt, und was blieb übrig? Kein Menſch, kein Hund, kein Strauch, kein Stein, nicht mal die Maus, die ſonſt davonläuft, wenn das Märchen aus iſt. Gewiß, dieſer Weltſtrike zur Welterlöſung iſt noch toller, als jenes Mittel von Münchhauſen, der vom Mond herabſteigend ſeinen Zopf oben abſchnitt, um ihn unten wieder als Kletterſtrick zu gebrauchen." [1])

Aber auch ſelbſt das Unmögliche zugeſtanden: Die Welt könne durch den Beſchluß der Menſchheit wegdekretirt werden, wer garantirt denn dafür, daß der blinde, dumme Wille des „Unbewußten", der ja nach Hartmann „durch Erfahrungen nicht klüger werden kann",

[1]) Anti-Materialismus B. III. S. 328.

in ſeiner Unerſättlichkeit ſich nicht abermals regt und wieder eine Welt ſchafft und der alte Tanz nicht von neuem beginnt? Ja, iſt der abſolute Wille wirklich das, als was ihn der Peſſimismus bezeichnet, dann *muß* dieſer fatale Fall eintreten und der Schluß des Weltprozeſſes, das Nirwana wird nie zur Wahrheit. So geräth der Peſſimismus mit ſich ſelbſt in unlösbaren Widerſpruch und hebt ſich ſelbſt auf.

Ueberblicken wir ſchließlich im Fluge unſere Unterſuchung, ſo ſtellt ſich uns folgendes Reſultat heraus.

Erſtens, es iſt unmöglich, deductiv oder inductiv den Hauptſatz des Peſſimismus: daß die Summe der Unluſt in der Welt größer ſei als die Summe der Luſt — wiſſenſchaftlich zu beweiſen.

Zweitens, in den bis jetzt verſuchten Begründungen dieſes Satzes hat ſich uns eine Reihe von Rechnungsfehlern und Uebertreibungen ergeben.

Drittens, angenommen, alle von den Menſchen bisher als Glücksgüter betrachteten Objecte und Lebensrichtungen ſeien, wie der Peſſimismus behauptet, Illuſionen, ſo gewähren ſie immerhin thatſächlich der Mehrzahl Genuß und Freude und bleiben Güter *für das Bewußtſein*, ſo lange ihr illuſoriſcher Charakter nicht durchſchaut iſt.

Viertens, geſetzt den Fall, jener peſſimiſtiſche Hauptſatz wäre wahr, ſo iſt noch nichts damit über den Werth oder den Unwerth der Welt und des Lebens entſchieden. Denn es iſt doch vorher zu fragen, ob denn überhaupt die Luſt als *höchſter und alleiniger Maßſtab* für das Leben und das Univerſum zu gelten hat. Das iſt eben zu beſtreiten. Der oberſte Endzweck alles Seins, ſowohl der einzelnen Individuen als der geſammten Welt *kann* gar nicht die Luſt ſein, ſchon deshalb nicht, weil eine coloſſale Anzahl von Weſen, wie die Pflanzen und alle unorganiſchen Körper überhaupt gar *nicht, fähig* ſind, Luſt oder Unluſt zu empfinden. Der höchſte Endzweck der Welt oder ihr *abſoluter* Werth kann nur das *Abſolute* d. i. Gott ſein. Das unſichtbare Unendliche in zahlloſen endlichen Formen zu offenbaren, eine permanente Theophanie darzuſtellen — das erkennt die Vernunft ſowohl wie die Offenbarung als das erſte und letzte Ziel des Kosmos.

Aber die vielen Uebel in der Welt! Dieſe ſind theils durch die Endlichkeit der Dinge und die Ordnung des Ganzen bedingt, theils

dienen ſie höheren Zwecken, theils ſind ſie durch die Freiheit der Menſchen ſelbſt verſchuldet. „Von der Exiſtenz einer Welt, die Ordnung und Freiheit zugleich in ſich trägt, iſt das Uebel als Möglichkeit unzertrennlich. Denn ſollte die Naturordnung jeden Augenblick den Wünſchen der Individuen ſich fügen, ſo dürften ſie entweder keine ſelbſtändigen Wünſche, alſo keine wahrhafte Eigenheit und Freiheit haben, oder die Naturordnung müßte bei dem Widerſpruch der Strebungen der Einzelnen auch jeden Augenblick aufgehoben werden und ſtatt des Kosmos wäre ein Chaos vorhanden. So aber, indem die Naturordnung unverrückbar iſt und den Einzelnen zur Unterwerfung zwingt, kann ſie ihn ſelbſt zur Sittlichkeit erziehen. — Ohne die Noth und den Kampf ums Daſein wäre nämlich der geiſtige und moraliſche Menſch nicht. Ohne ſie würde er ſich niemals ſeiner höheren Naturanlage und der in ihr gegebenen Kräfte verſichern, die reichſten Schätze ſeines Innern blieben ungehoben, er käme niemals zu ſich ſelbſt als überſinnliches und moraliſches Weſen . . . Der Widerſpruch, die ſcheinbare Feindſeligkeit, womit die Natur ſo oft dem Menſchen entgegentritt, iſt der mächtigſte Hebel für alle Fortſchritte.“ [1])

Aber, entgegnet der Peſſimismus, ſelbſt alle dieſe Fortſchritte machen den Menſchen nicht wahrhaft glücklich. Hiermit bringt er in der That eine tiefe Wahrheit wieder zum Bewußtſein, und hierin liegt ſeine providentielle Bedeutung. Der moderne Zeitgeiſt ſucht bekanntlich ſeinen Himmel in den irdiſchen ſinnlichen Dingen und nachdem er den jenſeitigen Gott aufgegeben, vergöttert er die Welt. Nun kommt der Peſſimismus und hält eine mörderiſche Katzenmuſik auf dieſen neumodiſchen Gott und zerreißt mit mephiſtopheliſchem Hohn den ſchönen Wahn des Erdenparadieſes. Dadurch aber trägt er mächtig bei zur Wiederbeſinnung auf die echten Güter des Lebens und ſtellt die Menſchen vor die letzte entſcheidende Alternative: Atheismus und Verzweifelung an allem Glück — oder Chriſtenthum, d. i. Verſöhnung.

[1]) Huber, a. a. O. S. 103.

Druck von Mahlau & Waldſchmidt. Frankfurt a. M.

Das Te Deum.

Von Heinrich Bone.

Wer es weiß, wie vielfach über den Urſprung und die Autorſchaft des Te Deum in der neueren Zeit gezweifelt und gemuthmaßt worden, könnte erwarten, daß wir gerade dieſe Frage von vornherein als Hauptaufgabe für unſer Thema in Bearbeitung genommen. Gewiß werden wir auch dieſe Seite nicht bloß berühren, ſondern auch näher ins Auge faſſen und hoffentlich gewiſſen geläufig gewordenen Meinungen eine zergliedernde Schärfe entgegenbringen. Aber unſer eigentliches Augenmerk war doch urſprünglich ein anderes. Wir wünſchten dieſen weltbeherrſchenden Geſang, deſſen Anfangsworte Te Deum nur genannt zu werden brauchen, um ſofort gleichſam Glockengeläut zu vernehmen, womit er rings um den Erdball begleitet wird, einen Geſang, der in allen Welttheilen von den katholiſchen Gemeinden gekannt und in ſeiner die Herzen emporreißenden Melodie mit hochfeſtlicher Stimmung geſungen wird, wir wünſchten dieſen Geſang auch im Einzelnen nach ſeiner Form und ſeinem inneren Gehalte, nach ſeiner kirchlichen Stellung und Bedeutung dem größeren Publikum näher zu erſchließen und lebendig zu machen, worüber verhältnißmäßig nur Weniges geſchrieben und in die Hände des Volkes gekommen. Wir werden demnach unſere Darlegungen in drei Abtheilungen vorführen, indem wir ſprechen:

I. Ueber Urſprung und Verfaſſer des Te Deum.
II. Ueber Inhalt und Form des Te Deum.
III. Ueber den kirchlichen Gebrauch des Te Deum.

I. Ueber Urſprung und Verfaſſer des Te Deum.*)

Die alte, wir wollen immerhin ſagen legendenartige, aber das ganze Mittelalter hindurch bewahrte Ueberlieferung berichtet, daß der Geſang von dem h. Ambroſius und Auguſtinus, als dieſer von jenem getauft worden, wie aus göttlicher Eingebung, ohne vorherige Verabredung, vor der ganzen Gemeinde aus dankerfülltem Herzen zu Gott erhoben worden. Das älteſte ſchriftliche Zeugniß das man bis jetzt für dieſe ſpeciellen Angaben aufgefunden hat, ſteht in einer Chronik von dem Mailändiſchen Biſchof Dacius (Datius) aus der erſten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Die Echtheit dieſer Chronik hat man freilich in neuerer Zeit angezweifelt und ihre Abfaſſung ſogar bis ins 11. Jahrhundert verwieſen, worüber wir ſpäter reden werden. Abgeſehen aber von jenen beſondern Angaben über das Entſtehen des Geſanges, ſo viel ſteht feſt, daß derſelbe von den älteſten Zeiten her mit Ambroſius und Auguſtinus in Verbindung gehalten worden, und daß die Kirche dieſe Tradition in ihren Ritus aufgenommen hat; denn in den Breviarien heißt der Geſang ausdrücklich »Hymnus Ambrosii et Augustini. Nun findet ſich aber weder in den Werken des h. Ambroſius, noch in denen des h. Auguſtinus irgend eine Erwähnung des Geſanges, und ebenſo nicht bei andern gleichzeitigen Schriftſtellern. Ein ſolches Ermangeln von derartigen Schriftſtellen

*) Der Text des Te Deums iſt in der zweiten Abtheilung angeführt. Hinſichtlich der Benennung des Te Deum iſt die Bezeichnung „Ambroſianiſcher Lobgeſang“ uns Deutſchen geläufig, und Jeder weiß, daß dabei der h. Ambroſius als Verfaſſer gedacht wird; der Ausdruck entſpricht dem lateiniſchen »Hymnus Ambrosianus«. In dem Brevier ſteht an der betreffenden Stelle der Matutin »Hymnus SS. Ambrosii et Augustini«, inſofern nach alter Ueberlieferung auch Auguſtinus zu der Abfaſſung mitgewirkt hat; in dem alphabetiſchen Verzeichniß am Ende des Breviers findet ſich aber das Te Deum nicht unter der Rubrik der Hymnen, ſondern unter der Rubrik „Cantica.“ Das Wort Hymnus hat nämlich einen doppelten Gebrauch, 1. für geiſtliche Lobgeſänge überhaupt, wie z. B. das Gloria in excelsis der Hymnus angelicus heißt; 2. im engern Sinne für die nach gleichmäßigen Strophen in metriſcher Form verfaßten kirchlichen Lieder. Mit dem Namen Canticum werden zunächſt diejenigen Geſänge der h. Schrift bezeichnet, die nicht unter den Pſalmen vorkommen, vom Geſang Moſes bis herab zum Magnificat und Nunc dimittis. Der Name Hymnus kommt alſo dem Te Deum nur in der erſteren allgemeinen Bedeutung zu; wegen ſeiner nicht metriſchen Form aber, und beſonders wegen ſeiner Stellung im Ritus wird es unter die Rubrik Cantica geſetzt, worunter ſich außer den bibliſchen Geſängen nur noch das Symbolum S. Athanasii befindet.

iſt aber überhaupt nicht von maßgebender Bedeutung, und über andere Ambroſianiſche Hymnen ſchwebt bekanntlich ein ähnliches ſchweigſames Dunkel.

Dagegen findet ſich ſchon in der Ordensregel des h. Benedictus aus dem erſten Drittel des ſechsten Jahrhunderts, alſo kaum hundert Jahre nach dem Tode des h. Auguſtinus, unſer Geſang als ein bekannter und ganz gebräuchlicher Hymnus in den Ritus des Officiums aufgenommen und zwar mit ſeiner vorgeſchriebenen Stellung, am Ende der Nocturnen. Aus dem achten Jahrhundert haben wir ſogar ſchon eine altdeutſche Ueberſetzung desſelben, und in einem koſtbaren Pſalterium, welches um 772 von Karl dem Großen dem Papſte Hadrian geſchenkt wurde und ſich jetzt in der Kaiſerlichen Bibliothek zu Wien befindet, wird das Te Deum im Anhange ausdrücklich als Hymnus bezeichnet, der von Ambroſius und Auguſtinus wechſelweiſe (invicem) gemacht worden. Ebenſo haben uralte Codices des Kloſters Monte Caſſino ſchon die volle Ueberſchrift: »Hymnus S. Ambrosii et S. Augustini« und »Hymnus, quem S. Ambrosius et Augustinus composuerunt.«

Wie alſo einerſeits der Mangel an gleichzeitigen literariſchen Zeugniſſen den Urſprung des Hymnus zu verhüllen ſcheint und Veranlaſſung gegeben hat, ihn bald einer ſpäteren, bald auch einer früheren Zeit zuzuſchreiben, ſo läßt die uralte Tradition, von der nirgends nachgewieſen werden kann, daß ſie ſich durch irgend eine willkürliche Behauptung eingedrängt habe, keinen Zweifel, daß der Hymnus mindeſtens in engſter Beziehung zu jenen beiden Männern, dem h. Ambroſius und Auguſtinus, geſtanden habe. Denn was iſt das bloße zufällige Mangeln an gleichzeitigen ſchriftlichen Beweisquellen gegen die lebendig fortdauernde Macht der Tradition? Und wer ſollte denn zuerſt gewagt haben, der Kirche als Titel für einen ſolchen alten, von Alters her gebräuchlichen und hochgefeierten Geſang die Namen zweier heiligen Kirchenväter zu octroyiren, oder die Mailänder über ihren h. Ambroſius etwas weis zu machen? Doch das Nähere über die kritiſche Seite der ganzen Frage wollen wir ſpäter anknüpfen.

Jedenfalls dürfen wir uns vorläufig auf den Boden der Tradition ſtellen und mindeſtens an der Verbindung jener beiden Namen feſthalten, mit welchen die Kirche unſern Hymnus gezeichnet hat. Darum liegt auch zunächſt ob, dieſe beiden Männer als Träger des Geſanges näher vorzuführen. Was anders aber verbindet oder ver-

band dieſe beiden großen Heiligen ſo innig in ihrem Leben als die Bekehrung und die darauf erfolgte Taufe des Auguſtinus durch Ambroſius? Es geſchah dieſe Taufe bei der großen Taufweihe am Charſamstag des Jahres 387. Sehr bald nach der Taufe verließ Auguſtinus Mailand, um mit ſeiner Mutter nach dem heimathlichen Afrika zurückzukehren, und vor der Taufe war für Auguſtinus keine Veranlaſſung gegeben zur Betheiligung an unſerm Hymnus. Dagegen iſt es von einleuchtender Bedeutung für die Auffaſſung des Hymnus und ſeines Urſprunges, daß gerade im Jahre vor der Taufe der Pſalmen- und Hymnengeſang nach Art der Orientalen durch Ambroſius in der Mailändiſchen Kirche wunderbar ſchnell eingeführt worden. Darüber ſpricht Auguſtinus in ſeinen Confeſſionen mit rührender Begeiſterung, die wie ein Schlaglicht auf unſern Hymnus zurückſtrahlt. Wir wollen die Stelle wörtlich hierherſetzen und bemerken nur, daß die Anrede darin immer an Gott ſelbſt (nicht an Ambroſius) gerichtet iſt. Die Stelle lautet:

„Wie ſehr weinte ich (nämlich in der Kirche zu Mailand) unter deinen Hymnen und Geſängen, heftig erſchüttert von den Stimmen deiner lieblich hallenden Kirche! In meine Ohren ergoſſen ſich jene Stimmen, und es thaute die Wahrheit in mein Herz, und es entbrannte daraus das Gefühl der Andacht, und Thränen floſſen, und mir ward wohl dabei. Noch nicht lange her war es, daß die Mailändiſche Kirche dieſe Art des Troſtes und der Erbauung in feierlichen Geſängen eingeführt hatte, wobei die Brüder in großem harmoniſchem Einklange Stimmen und Herzen vereinigten. Es war nämlich erſt ein Jahr, oder nicht viel mehr (gegen Oſtern 386), als Juſtina, die Mutter des jungen Imperators Valentinianus, deinen Mann Ambroſius, unſern Biſchof, verfolgte, aus Antrieb ihres Arianiſchen Irrglaubens. Wachend harrete die fromme Gemeinde die Nacht über (mehrere Tage und Nächte) in der Kirche (ſie war mit Soldaten umſtellt), bereit, mit ihrem Biſchof zu ſterben. Auch meine Mutter, deine Magd, eine der Erſten im Sorgen und Wachen, lebte dort dem Gebete. Da ward der Geſang der Hymnen und Pſalmen eingeführt, nach Sitte des Morgenlandes, daß nicht das Volk von Harm und Traurigkeit verſchmachte. Und ſo ward es beibehalten bis auf den heutigen Tag, und ſchon viele, ja beinahe alle deine Herden auf dem Erdkreiſe, folgen dem Beiſpiele.“

Vergegenwärtigen wir uns nun näher jene zwei großen Lichter der Kirche und den feierlichen Moment, der ſie verband, um wenigſtens ein Gefühl und eine Würdigung für die innere Bedeutſamkeit jener alten Ueberlieferung von dem Urſprunge unſeres Geſanges zu gewinnen.

Ambrosius, jener Bischof, der dem gewaltigen Kaiser Theodosius bei dessen Ankunft in Mailand den Eintritt zur Kirche wehrte, weil derselbe kurz vorher in Thessalonich eine grausam blutige Rache genommen, und als der Kaiser zu seiner Entschuldigung an die Vergehungen des Königs David erinnerte, die Antwort gab: „Hast du gesündigt wie David, so thu' auch Buße wie David" — und der Kaiser beugte sich und unterzog sich der lang anhaltenden Kirchenbuße, welche die bischöfliche Würde ihm auferlegte — Ambrosius also hatte bereits dreizehn Jahre lang auf dem Leuchter der Mailändischen Kirche gestanden und durch Wort und Schrift und That die Bewunderung des römischen Weltreiches auf sich gezogen, als die Stunde kam, wo Augustinus durch die Taufe sein geistlicher Sohn, also ein Kirchenvater der Vater eines Kirchenvaters werden sollte, welchen Beruf damals freilich noch keiner von beiden ahnte.

Und Augustinus anderseits, damals in seinem 33. Lebensjahre, etwa 20 Jahre jünger als Ambrosius, welch ein Leben der Verirrungen hatte er hinter sich! Kannte ja seine heilige Mutter Monica nur Thränen und Gebet für ihren Sohn, daß er endlich eintreten möge in die Reinheit der katholischen Lehre und des katholischen Lebens. Aber gerade seine glänzenden Talente, sein unersättlicher Durst nach Wissen und Wissenschaft, verbunden mit unermüdlichem Ringen nach Ruhm und Ehre, die ihm überall, zumal als Lehrer der Beredsamkeit, reichlich zu Theil wurden, das alles schien ihn nur immer weiter von jener demüthigen Wissenschaft der himmlischen Wahrheiten zu entfernen, worin er später ein so unerreichter Vertreter, ein wahrer Aufbauer an der Stadt Gottes wurde. Endlich schlug die Stunde der Gnade; er kam als Lehrer der Beredsamkeit nach Mailand; seine Gott vertrauende Mutter folgte ihm; er hörte die Predigten des Ambrosius; die schöne Form derselben fesselte ihn; er kam in näheren Verkehr mit ihm, und wie hätte ein solcher ohne stille Einwirkung und heiligen Anhauch bleiben können? Aber wie einst den Ambrosius die Stimme eines Kindes, mit den Worten: „Ambrosius soll Bischof sein" zur bischöflichen Würde berufen, so sollte es wieder die Stimme eines Kindes sein, die mit den Worten: „Nimm und lies!" wie ein Blitz in die Seele des Augustinus fuhr und durch die bekannte Stelle bei Paulus: „Nicht in Gelagen und Trunkenheit ꝛc." den plötzlichen Entschluß zur vollen Seelenerneuerung entzündete, daß er sofort zu seiner Mutter eilte, um ihr die Erhörung ihrer Gebete, das Ende ihrer Thränen zu verkünden. In der Einsamkeit bereitete er sich dann

vom Herbſt (386) bis in die Faſtenzeit (387) zum Empfang der h. Taufe vor, die ihm am Charſamstag zum Eintritt in den Weg der Heiligkeit der in der Heiligkeit ſchon bewährte Ambroſius, der hochgefeierte Biſchof von Mailand, dem künftigen Biſchof vom Afrikaniſchen Hippo, ertheilen ſollte. Welch ein Moment für zwei Männer, von denen längſt der Eine des Andern Augenmerk geweſen! Welch ein Moment, von Ambroſius ſo lange erſehnt, von Auguſtinus durch Gottes Gnade ſo wunderbar erobert! welch ein Moment, um auszurufen: Gott Lob und Dank, Te Deum laudamus.

Und nun weiter — in beiden Männern welch eine Gabe des Wortes! Beide ſchwungvoll in den Gedanken und reich in dem jedesmal treffenden ſprachlichen Ausdruck! ein Ambroſius an der Spitze des lateiniſchen Hymnengeſanges, den er zuerſt in Mailand einführte, ſo daß faſt alle lateiniſchen Hymnen jener Zeit, die noch jetzt die Perlen der kanoniſchen Hymnen ausmachen, Ambroſianiſche Hymnen heißen; und ein Auguſtinus, der, wenn er auch nicht wie Ambroſius ſich direct mit poetiſchen Formen befaßte, doch in allen ſeinen Werken von einem poetiſchen Geiſte, von hellem Schauen, tiefem Empfinden und ſchwungvoller Sprache getragen wird; ſelbſt der öſterliche Poſaunenhymnus des Charſamstags, jenes wundervolle Exultet jam angelica turba, womit nach der Feuerweihe der Sieg des neuen Lichtes verkündigt wird, ſoll ihn, der am Charſamstag getauft ward, zum Verfaſſer haben.

Denken wir uns nun dieſe beiden Männer mit ſolcher Begabung des Geiſtes, des Gemüthes und des lebendigen Wortes in jenem für ſie beide ſo ergreifenden Momente der h. Taufe: wem wird es nicht natürlich erſcheinen, daß ein Ambroſius ſeinem frohlockenden Aufblick zu Gott einen lauten heiligen Ausdruck gegeben, und daß ein Auguſtinus aus der Fülle ſeines Herzens mit eingeſtimmt, und daß beide, nicht etwa in bloßen Gefühlsergüſſen ſich begegnet, ſondern vor allem mit Inbrunſt jene Glaubenswahrheiten umfaßten, worin ſie ſich nunmehr vereinigt fühlten. Und dieſe Glaubenswahrheiten im Gegenſatze zu manchen damaligen Irrlehren bilden gerade den weſentlichen Inhalt unſeres Hymnus. Ob aber gerade die volle, abgerundete uns jetzt vorliegende Form des Te Deum gleich bei der Taufe zu Tage trat, oder nur der weſentliche Gehalt, der dann alsbald hinterher von beiden, oder zunächſt von dem darin geübteren Ambroſius in einen eigentlichen, allgemein gültigen Geſang ausgearbeitet wurde: das mag ſelbſt auf dem Boden jener alten Tradition, den wir vorläufig an-

genommen haben, immerhin noch eine offene Frage bleiben. Wohl aber dürfen wir für das Entstehen eines Gesanges, der im Ritus den biblischen Canticis zur Seite gestellt ist, auch an eine besondere Mitwirkung des göttlichen Geistes erinnern.

Indem wir nun der Vollständigkeit wegen auch auf die kritische Seite der Anzweiflungen näher eingehen, müssen wir uns dabei wohl einige literarische Notizen erlauben, welche vielleicht nur für einen engeren Leserkreis von Interesse sind. Es haben sich die Anzweiflungen nicht bloß über die specielle Angabe von dem plötzlichen, unvorbereiteten Entstehen des Gesanges bei der Taufe des Augustinus verbreitet, sondern auch über die gemeinsame Autorschaft des Ambrosius und Augustinus, und selbst über die Zurückführung des Gesanges auf Ambrosius allein, dessen Namen er vorzugsweise trägt, so daß man ihn zuletzt sogar als eine Bearbeitung oder geradezu als Uebersetzung aus dem Griechischen hat betrachten wollen. Im Verlaufe unserer Darlegung werden wir diese verschiedenen Anzweiflungen nicht getrennt behandeln, sondern sich gegenseitig durchschlingen und ergänzen lassen.

Sehr ausführlich und mit preiswürdiger Umsicht ist die Frage über Ursprung und Verfasser des Te Deum in Daniel's höchst verdienstvollem »Thesaurus Hymnologicus« besprochen worden, Band II S. 276—299, wozu in Band III S. 292 noch einige Zusätze beigegeben. Das frühere Literarische über den Gegenstand ist sehr sorgfältig daselbst zusammengestellt. In das Einzelne einzugehen, ist hier nicht der Raum. Daher wollen wir, unter Hinweisung auf Daniel, nur die maßgebendsten Momente hervorheben und nach ihrem Werth und Unwerth kurz zu charakterisiren suchen.

1. Was zunächst die Chronik des Dacius angeht, worauf wir Eingangs hinwiesen und der man bei der Sache eine so große Rolle zugetheilt hat, so hat die Frage über deren Echtheit im Grunde wenig oder gar nichts mit der Frage über das Te Deum zu schaffen. Stammt die betreffende Stelle der Chronik von dem Mailändischen h. Bischof Dacius aus dem 6. Jahrhundert, so steht der Angabe über das Te Deum allerdings nach Person und Alter eine größere Bürgschaft zur Seite; aber die verlangte Gewißheit würde dadurch nicht erreicht sein, sondern weiterhin der Anzweiflung anheimfallen. Stammt sie aus dem 11. Jahrhundert, wohin man sie versetzt hat, so ist sie eben nur ein Beweis, aber auch wenigstens ein Beweis, daß die be-

treffende Erzählung damals bekannt war und als glaubwürdig erachtet wurde, ist aber gewiß kein Beweis, daß sie damals zuerst aufgekommen, und der Verfasser der Chronik sie willkürlich aus seinen Fingern gezogen hätte. Das wäre wohl ein seltsamer Einfall von ihm gewesen, einen so alten, allgemein bekannten, in den Ritus der Kirche aufgenommenen Gesang plötzlich in so bestimmter und ausführlicher Weise zwei bekannten heiligen Kirchenvätern zueignen zu wollen, und das in einer Chronik von Mailand, wo der h. Ambrosius durch seine Wirksamkeit und Einrichtungen in lebendigem verehrungsvollem Andenken geblieben. Auch läßt sich aus der betreffenden Stelle selbst, die nicht mit „es soll, man sagt u. dgl." eingeleitet wird, schon herausfühlen daß eine so genaue, historisch objective Angabe eines Factums nicht momentan erfunden, sondern aus anerkannter Ueberlieferung entnommen worden.*)

2. Das in Mailand vorfindliche Manuskript ist durchaus nicht die Quelle, woraus die Erzählung sich weiterhin verbreitet hat. Dieses Manuskript lag ruhig in der dortigen Bibliothek, war kaum dem Namen nach bekannt; aber die Tradition über das Te Deum ging lebendig ihren Weg; nirgend wird sich dafür auf jene Chronik als Quelle berufen. Aber man hat ein Wesen daraus gemacht, als ob von ihr aus die ganze Erzählung ihren Lauf genommen. Und doch ist die betreffende Stelle erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts näher bekannt geworden. Selbst Luther, der in dem Te Deum eine Glaubensformel (ein Symbolum) erblickt, schrieb noch treu der alten Tradition, ohne von einer Chronik des Dacius zu wissen: „Das dritte Symbolum sollen St. Augustin und Ambrosius nach Augustini Taufe gesungen haben. Das sei also oder nicht, so ist's ohne Schaden, ob man es glaube oder nicht; es ist gleichwohl ein fein Symbolum oder Bekenntniß, wer auch der Meister ist, in Sangesweise gemacht,

*) In der Chronik wird zuerst das Bekanntwerden des Augustinus mit Ambrosius und des Letzteren Einwirken auf ihn berichtet und dann fortgefahren »Tandem nutu divino non post multos dies, sicut multis videntibus et sibi consentientibus palam observaverant, sic in fontibus, qui B. Joannis adscribuntur, Deo opitulante a B. Ambrosio cunctis fidelibus hujus urbis adstantibus et videntibus in nomine sanctae et individuae Trinitatis baptizatus et confirmatus est. In quibus fontibus prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis, »Te Deum laudamus« decantantes, cunctis, qui aderant, audientibus et videntibus simulque mirantibus, in posteros ediderunt, quod ab universa ecclesia catholica usque hodie tenetur et religiose decantatur etc.

nicht allein den rechten Glauben zu bekennen, ſondern auch darinnen Gott zu loben.“ Und ſein Zeitgenoſſe Jod. Clichtoväus beſchreibt in ſeinem »Elucidarium ecclesiasticum« (II. 55) den Urſprung des Te Deum bei der Taufe des Auguſtinus recht genau, ohne auch nur in der Wahl des Ausdrucks irgend etwas mit der Chronik gemein zu haben. Beſonders iſt zu beachten, daß bei Clichtoväus die alternirende Abwechslung zwiſchen Ambroſius und Auguſtinus ſcharf hervorgehoben wird, was in der Chronik gar nicht geſchieht.*) Uebrigens wird auch von Mabillon, der die Mailändiſche Chronik dem Mailändiſchen Hiſtoriker Landulphus im Anfang des 11. Jahrhunderts zuſchreibt anerkannt, daß die Autorſchaft des Te Deum ſchon zu des h. Dacius Zeiten dem Ambroſius und Auguſtinus werde zugeſchrieben worden ſein.

3. Was nun aber die genannte Chronik betrifft, ſo wollen wir, wenn auch abſchweifend vom eigentlichen Te Deum, hier einiges Nähere darüber anfügen. In der Bibliothek des Metropolitan-Domkapitels zu Mailand befand ſich ein altes Manuſkript einer Chronik, die ungezweifelt als Chronik des h. Dacius (Datius), Erzbiſchofs von Mailand (ſtarb 553), gegolten hatte, übrigens faſt in Vergeſſenheit gelegen. Der Erſte, welcher gegen die Echtheit derſelben, jedoch nicht im entfernteſten mit Rückſicht auf das Te Deum, ſondern bei Fragen über die Salbung der fränkiſchen Könige ſich entſchieden ausſprach, war der Benediktiner Hugo Menardus (ſtarb 1644). Da mehrere Gelehrte ihm beiſtimmten, mahnte ſchon der gelehrte Jeſuit Labbeus (ſtarb 1667), ſie möchten nicht zu haſtig ſein mit der Verurtheilung einer Schrift, die noch niemals in Druck erſchienen und die keiner von ihnen mit Augen geſehen und mit Händen durchblättert habe. Als ſpäter bei einer Streitfrage über den Gebrauch des ungeſäuerten Brodes auch Ambroſius aus der Chronik angeführt wurde, wandte ſich Mabillon (1632—1707) an den Bibliothekar zu Mailand um näheren Aufſchluß über die Chronik. Er empfing die briefliche Mittheilung, daß das Manuſkript damals nicht über 600

*) Die Stelle bei Clichtoväus lautet: »Hoc canticum a celeberrimis sanctae ecclesiae Doctoribus Angustino et Ambrosio dicitur esse compositum, quum hic illum sacris baptismi abluisset undis et post dinturnas errorum tenebras ad verae fidei lumen reduxisset. Tunc enim ambo in gratiarum actionem de suscepto divino munere dicuntur erupisse per hoc divinae Majestatis praeconium et alternando vices, Ambrosio quidem inchoante et Augustino subsequente, ipsum a principio ad finem usque deduxisse. Unde fere ab omnibus incribitur Canticum Sanctorum Augustini et Ambrosii.«

Jahre alt sein könne und von verschiedenen Händen geschrieben sei, nämlich der erste Theil von Landulphus senior, der zweite von Arnulphus, und der dritte von Landulphus junior, lauter Mailändische Historiker aus dem 11. Jahrhundert. Die Chronik reicht von den ersten Zeiten der Mailändischen Kirche bis zum Jahr 1067. Als Titel findet sich, von jüngerer Hand beigeschrieben »Chronica Datii Archiepiscopi Mediolani nuncupata.« Es kann sich also nur um denjenigen Theil dieser Chronik handeln, der bis auf Datius reicht. Und da liegt doch gewiß der Gedanke nahe, daß die ursprüngliche Chronik des Datius von Landulphus wieder aufgenommen, wenn auch mit einigen Aenderungen, und daß dann das Werk weiter fortgeführt worden. Mabillon jedoch, noch verschiedene Erwägungen heranziehend, glaubte das Ganze als Geschichtswerk den beiden Landulphus zuschreiben zu dürfen, und als solches ist es dann auch später von Muratori in seinen »Scriptor. Rerum Italicarum« abgedruckt worden. Noch vor diesem Abdruck erhob sich aber der Augustiner Eustachius a S. Ubaldo in seiner Schrift »De Dei benedictione etc.« (1695) mit aller Kraft für die ursprüngliche Existenz einer Datischen Chronik, die man geläugnet hatte. Er erkennt mit Mabillon an, daß das vorfindliche Manuskript nicht die ursprüngliche Chronik des Datius sei, behauptet aber, daß dieselbe existirt habe und daß größere Veränderungen oder Zusätze durch Landulphus dabei nicht vorgenommen wurden. Seiner Beweisführung fügt er ein großes Verzeichniß von Männern und Belegstellen hinzu, als mit seiner Meinung übereinstimmend. Insbesondere vertheidigt er auch die uralte Erzählung von dem Ursprung des Te Deum bei der Taufe des Augustinus. Daniel selbst bezeichnet den Eustachius als einen eben so scharfen, wie äußerst gelehrten Vertheidiger der Datischen Chronik. Zum Schluß aber fügt er hinzu, daß alle Beweisgründe des Eustachius entkräftet worden (collabefacta) durch die genaue und gelehrte Entgegnung des Meratius († 1745), in dessen Noten »Ad Rubricas Gavanti.« Diese betreffenden Noten habe ich sorgfältig erwogen und finde da nichts von schlagender Kraft, wovor Eustachius zurückweichen müßte. Bei aller sichtbaren Neigung, dem Datius eine Chronik abzusprechen, bringt er es doch, trotz langgezogener Darlegung, nicht weiter als zu dem Satze: »Semper itaque firmum remanet, nihil certi statui posse super Datii chronico«, („es bleibt also fest, daß nichts Gewisses über des Datius Chronicon statuirt werden kann“). Das mag wahr sein; aber es muß dabei in Rechnung

gebracht werden, was und wie viel einer verlangt, um etwas als gewiß anzuerkennen. In der Argumentation des Meratius fehlt es nicht an auffallenden Sprüngen; gleich im ersten Satze erwähnt Gavantus die Meinung von der Unechtheit der Dacischen Chronik mit dem bescheidenen Zusatze „wenn man Mailändischen Gelehrten zu glauben hat" (»si eruditioribus est credendum Mediolanensibus«); Meratius aber rechnet ihn darauf hin bei den Noten als förmlichen Gegner der Chronik (»aperte refragatur«; »non admittit«); in ähnlicher Weise macht er es später mit Cardinal Bona.

Doch in das Einzelne können wir uns hier nicht einlassen, da es ja nicht von entscheidender Bedeutung für unser Te Deum ist. Eine Hauptfrage, die sich wohl Jedem aufdrängt, bleibt doch wohl die, woher denn überhaupt der Name Chronicon Datii entsprungen und veranlaßt sei. Als Antwort darauf wird einfach gesagt, „daß sich darüber nichts ermitteln lasse und daß man füglich darüber hinweggehen könne." Ich denke aber, daß man, statt darüber hinwegzugehen, lieber bei dem traditionellen Datius stehen bleibt, bis er unabweislich beseitigt ist. Im 14. Jahrhundert führt Galvaneus (Dominikaner aus Mailand) ausdrücklich ein Chronicon Datii an. Und Paulus Diaconus im 8. Jahrhundert nennt den Bischof Datius als Geschichtsquelle für eine große Hungersnoth zur Zeit des Papstes Sylverius, also auch zur Zeit des Datius. Da sich von dieser Hungersnoth nichts bei Landulphus findet, so hat man angenommen, Datius habe davon vielleicht in einem Hirtenbriefe oder in einem brieflichen Berichte gesprochen. Aber dies könnte auch gerade eine Stelle sein, die Landulphus zu stark gefunden, indem sie besagt, daß die Hungersnoth über die ganze Welt (per unniversum mundum) geherrscht habe und so stark gewesen, daß Mütter die Glieder ihrer Kinder verzehrt hätten. Jedenfalls hat Paulus Diaconus ein geschichtliches Werk des Datius vor Augen. Wie sollte er auch zu einem Briefe desselben gelangen?

4. Gegen die extemporirte Entstehung des Hymnus bei der Taufe des Augustinus hat man besonders hervorgehoben, daß Augustinus selbst in seinen Confessionen, wo er seine Taufe beschreibe, nichts von so wunderbarem Vorgange erwähnt habe. Aber es ist eben nicht wahr, daß Augustinus von seiner Taufe eine eigentliche Beschreibung oder Erzählung gibt. Freilich erzählt er recht eingehend den Verlauf seiner Bekehrung, aber von seiner Taufe selbst und dem ganzen Taufakte sagt er nichts weiter, als die wahrhaft geheimnißvoll

wenigen Worte: „Und wir wurden getauft“; gewiß ganz entsprechend der Erhabenheit und Demuth, womit er den hochheiligen Akt auffaßte. Ebenso könnte man auch noch geltend machen, daß im Hymnus selbst keine Andeutung von der Taufe sich finde. Aber das Persönliche verschwand in der Gemeinsamkeit des Bekenntnisses, zumal bei der allgemeinen österlichen Tauffeier. Wäre ursprünglich so etwas Persönliches hineingekommen, so konnte es hinterher für den Zweck der Allgemeinheit wieder beseitigt werden. Die Hauptsache für Ambrosius und Augustinus war der Glaubensgehalt, worin sie durch die Taufe vereinigt wurden, und den das Te Deum so frohlockend ausspricht.

Was aber das Wunderbare angeht, das man in der extemporirten Entstehung des Te Deum erblickt und darum sofort als Fabelei charakterisirt hat, so hat man in gewisser Beziehung zu viel Wesens daraus gemacht, indem man den Hergang aufgefaßt zu haben scheint, als hätten die Beiden den Hymnus sogleich feierlich, etwa in der heutigen bekannten Melodie, angestimmt und durchgesungen. Die Melodie des Te Deum scheint vielmehr ein überlegtes, durchgearbeitetes, musikalisches Kunstwerk zu sein; jedoch wollen wir damit durchaus nicht gesagt haben, daß Ambrosius nicht auch die Fähigkeit gehabt hätte, seinen herzentquollenen Worten zugleich eine melodisch gehobene Stimme zu leihen, zumal bei seiner damaligen, oben besprochenen Thätigkeit für den Kirchengesang nach Art der Orientalen und unter jenem göttlichen Beistande, den wir für das Te Deum überhaupt in Anspruch nehmen. Entspringt ja auch das schönste Melodische oft dem Momente. Was aber die Worte des Te Deum angeht, so werden wir diese im dritten Theile zwar auch als eine Art von inspirirtem Kunstwerk vorführen; die einzelnen Sätze aber als solche lagen für Ambrosius und Augustinus gleichsam in Herz und Hand. Da wird einfach das Lob Gottes ausgesprochen in Verbindung mit dem bekannten Sanctus der Seraphim aus Jesaias; sodann in Gemeinschaft der Heiligen das christliche Bekenntniß der h. Dreifaltigkeit und der Menschwerdung Christi, mit angeschlossener Bitte um das ewige Heil; alles kurz und präcise; zum Schluß dann, wie gewöhnlich, ganz geläufige Responsorien-Versikel aus den Psalmen. Da ist nichts von gemessener Vers- und Strophenform, nichts von poetischem Schmuck und Bild, nichts von allem dem, was man sich gewöhnlich vorzustellen scheint, wenn man von einer Extemporirung des Te Deum als etwas Unerhörtem spricht, während man doch recht gut weiß, wie weit die Gewandtheit des Extemporirens sich oft im Profanen erweiset.

Digitized by Google

Und wenn (worauf man seltsamer Weise Gewicht gelegt hat) Bellarmin dem h. Ambrosius im Allgemeinen Hymnen abspricht, worin die Metrik nicht gewahrt sei, weil dieselbe dem Ambrosius durchaus bekannt gewesen (»in quibus non servatur metrica, quae Ambrosio notissima erat)«, so liegt ja schon in den Worten des Bellarmin, daß dabei die eigentliche Metrik in den nach Vers und Strophen gebauten Hymnen engeren Sinnes gemeint ist, worin also Ambrosius keinen metrischen Fehler gemacht habe. Das hat aber mit der Form des Te Deum eben so wenig zu thun, wie mit der Metrik des Magnificat und der übrigen Cantica. Kurz, man kann sagen wenn Jemand die Worte des Te Deum einfach als prosaische Gebetsform irgendwo vorfände, ohne sie als Lobgesang mit Melodie zu kennen, so würde er wohl ohne weitere Reflexion darüber hinweggehen, ohne an Hymnusform zu denken. Und gewiß in manchen Predigten und feierlichen Ergüssen werden ähnliche Stellen einem befähigten hochpriesterlichen Geiste entquellen, wie auch Ambrosius und Augustinus bei der Taufe gewiß nicht ahnten, was für ein Universalhymnus der Kirche aus ihren Worten sich bilden würde. Das thut aber keinen Abbruch allem dem, was wir im dritten Theile unserer Abhandlung über den inneren Gehalt und den poetisch abgerundeten Bau des Hymnus ausführen werden. Der Moment schafft ja oft das Vorzüglichste, und der Geist ist es, der den Moment beseelt; hier der Geist von oben.

5. Nachdem nun einmal im Anschluß an die Kritik der Chronik auch der Zweifel und die Kritik über den Ursprung und die Autorschaft des Te Deum in Bewegung gesetzt war, stellte sich auch alsbald das Bestreben ein, nicht bloß den Augustinus mit seiner Taufe, sondern auch den h. Ambrosius selbst, aller uralten Tradition zum Trotz, ganz zu beseitigen, ohne auch nur eine andere Persönlichkeit ihm gegenüberstellen zu können. Denn auf die unbekannten Namen Abundus und Sisebut, sowie auf den Trier'schen Bischof Nicetius und die Zueignung an den h. Hilarius ist von vorneherein kein Gewicht gelegt worden; es sind eben nur vereinzelte Notizen, die längst als werthlos beseitigt worden (vgl. Daniel). Aber man knüpfte daran alsbald den allgemeinen Ausspruch, die Autorschaft des Te Deum sei völlig ungewiß, während doch nichts näher lag, als so lange an der alten und allgemeinen Tradition, mindestens hinsichtlich des Ambrosius, festzuhalten, als nicht völlig die Falschheit derselben nachgewiesen worden. Dagegen schien es fast, als ob man lieber in der Fremde,

Digitized by Google

als bei unſerer abendländiſchen Kirche den Urſprung zu ſuchen beliebe.

Zunächſt war es der ſächſiſche Hiſtoriograph W. E. Tentzel, welcher gegen Ende des 17. Jahrhunderts in einer Abhandlung die Anſicht geltend machte, daß der Hymnus aus griechiſchen Geſängen herzuleiten, ja direkt wohl aus dem Griechiſchen überſetzt worden ſei. Eine ſo neue Anſicht fand ihre Liebhaber; einer ſcheint ſie dem andern nachgeſprochen zu haben, ſo daß ſie noch jetzt faſt durchgehends als die wahrſcheinliche angeführt wird. Unbegreiflicher Weiſe ſchließt ſich auch Daniel ihr weſentlich an. Er ſagt, indem er zugleich auf Tentzel hinweiſet: „Soll ich meine eigene Anſicht kurz darlegen, ſo ſcheint mir, daß das Te Deum, ähnlich wie der engliſche Lobgeſang (Gloria in excelsis etc.), in der orientaliſchen Kirche entſprungen und dann in das Lateiniſche überſetzt worden.“ Und dann, als ſei das bereits ausgemacht, ſagt er weiter: „Von den verſchiedenen Ueberſetzungen fand die von Ambroſius den meiſten Beifall und wurde, nachdem ſie urſprünglich für den Mailändiſchen Chor beſtimmt geweſen, hinterher von der ganzen Kirche aufgenommen. Was dabei den Auguſtinus angeht, ſo hat dieſer dafür geſorgt, daß der Hymnus nach der Ambroſianiſchen Bearbeitung in der Afrikaniſchen Kirche Eingang fand, ſo daß der alte Titel »Canticum Ambrosii et Augustini« nicht ganz ungehörig iſt. Wahrſcheinlich iſt das Canticum von Ambroſius Zeiten an bei Vielen am Schluß der Matutin geſungen worden.“ — So Daniel, der doch wenigſtens dem Ambroſius den gegenwärtigen lateiniſchen Text beläßt, wenn auch nur als Ueberſetzung aus dem Griechiſchen, gleich als wäre eine Nöthigung da, ihm den Hymnus als ſein Original abzuſprechen, gegenüber einer allgemeinen, von der Kirche aufgenommenen Tradition.

Und doch iſt ſeine Aufſtellung eine rein problematiſche. Ambroſius hatte doch wahrhaftig die Fähigkeit, für ſeine Gemeinde ſelbſtſtändig in deren geläufiger Sprache Geſänge zu verfaſſen. Das zeigen ſeine zahlreichen metriſchen Hymnen, und das zeigt ſich an der Schnelligkeit, womit er während jener angſtvollen Nächte im Tempel, wovon oben geſprochen worden, zum erſtenmal Wechſelgeſang des Volkes nach Art der Orientalen einführte. Da iſt kein Griechiſch geſungen geworden, und konnten auch keine Ueberſetzungsexemplare durch eine Schnellpreſſe zur Vertheilung unter das Volk gedruckt werden. Es waren ohne Zweifel Pſalmen nach der alten Itala, mit Reſponſorien, Antiphonen und Verſikeln. Und gerade darin haben wir

einen Beweis, wie gewandt nicht bloß Ambrosius, sondern auch wie gelehrig das Volk für melodischen Gesang war. Man dürfte sich wundern, warum man bei all den problematischen Meinungen, um der unliebsamen Extemporirung zu entgehen, nicht auch auf den Gedanken gekommen ist, daß Ambrosius infolge jener Nächte während des laufenden Jahres mehrere derartige Gesänge verfaßt habe, wovon das Te Deum bei der nächsten österlichen Tauffeier, womit ja die Taufe des Augustinus verbunden war, angestimmt worden. Aber das würde eben wieder nur eine problematische, von der alten Tradition willkürlich abweichende Annahme sein, wozu weder Nöthigung noch Begründung vorläge.

6. Aber man hat auch gesucht, direkte Haltpunkte für die Herleitung des Te Deum aus dem Griechischen aufzustellen. Da findet sich nun in einem alten Alexandrinischen Codex, dessen Alter übrigens nicht bestimmt ist, als Anschluß an das griechische Gloria in excelsis eine Zusammenstellung von Versikeln, die mit den Versikeln 24, 25 und 26 unseres Te Deum beginnt, sonst aber gar nichts mit demselben gemein hat. Diese Zusammenstellung nun hat man (unerhörter Weise!) aufgefaßt als einen selbstständigen griechischen Gesang carmen graecum. Selbst Daniel nennt es hymnus matutinus, ja direkt Ode (ὠδή) Man muß glauben, daß man diese biblischen Versikeln, wenigstens nicht alle, als solche erkannt hat; wie könnte man sonst zu einer solchen Bezeichnung kommen? Wir wollen daher diesen ganzen sogenannten griechischen Hymnus unten nach der lateinischen Vulgata mit Angabe der Bibelstellen beifügen*). Daß mit V. 21 der eigent-

*) Per singulos dies benedicimus te et laudamus nomen tuum in saeculum et in saeculum saeculi. Ps. 144, 2.

Dignare, Domine, die isto sine peccato nos custodire. (?)

Benedictus es, Domine, deus patrum nostrorum, et laudabile et gloriosum nomen tuum in saecula. Amen. Daniel 3, 26.

Benedictus es, Domine, doce me justificationes tuas. Ps. 118, 12.

Domine, refugium factum es nobis, e generatione in generationem. Ps. 89. 1.

Ego dixi: Domine miserere mei, sana animam menam quia peccavi tibi. Ps. 40. 5.

Domine, ad te confugi, doce me facere voluntatem tuam, quia Deus meus es tu. Ps. 142, 9—10.

Quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen. Ps. 35, 10.

Praetende misericordiam tuam scientibus te. Ps. 35, 11.

Digitized by Google

liche Originalhymnus des Te Deum seinen Abschluß hat, und das Folgende, von Salvum fac populum an, aus angefügten Psalmenversikeln besteht, werden wir im zweiten Theile näher besprechen. Nur die Worte »Diguare, Domine, die isto sine peccato nos custodire« finden sich nicht in den Psalmen, und weil nun diese Worte sich auch bei jenen griechischen Versikeln finden, so hat man an diesen seidenen Faden die gewaltige Last der Herleitung des Te Deum aus dem Griechischen anknüpfen wollen. Vielleicht war dieser Versikel schon von Alters her bei Griechen und Lateinern in Gebrauch: denn was konnte bei einer Morgenandacht (Matutin) näher liegen, als die Bitte „Bewahre uns heute ohne Sünde"? Daher wird dieser Versikel 26, in Verbindung mit Versikel 27 und 28, tagtäglich vom Priester auch wieder in der Prim gebetet. Ja, wenn sich etwa Vers 16 (Tu ad liberandum etc.) mit seiner individuellen Ausdrucksweise in einem vorambrosianischen griechischen Gesange fände, so hätte das schon Bedeutung, aber doch auch nicht für die Herleitung des ganzen Te Deum.

In einem Vatikanischen (Codex) schließt das Te Deum nach V. 21 mit den Versikeln 24, 25, 22, 23, also ohne jenes »Diguare, Domine«, und dann folgen nur noch die Worte »Benedictus es, Domine Deus patrum nostrorum, et laudabile et gloriosum nomen tuum in saecula.« Und da nun diese Worte auch bei den oben genannten griechischen Versikeln vorkommen, so meint Daniel, solche ehrwürdige Worte des Alterthums seien ein schlagender Beweis für die Abstammung des Te Deum aus dem Griechischen. Es scheint ihm unbekannt gewesen zu sein, daß es gleichfalls biblische Worte sind, und zwar von seinem Namensgenossen, dem Propheten Daniel cap. 3, 26. Uebrigens ist diese Abweichung und Abkürzung in den Schlußversikeln ein Beweis, daß sie eben nur als Zusatz dem eigentlichen Hymnus sich anschlossen.

Auch noch einige andere verschiedene Lesarten finden sich in alten Handschriften des Te Deum; darunter in V. 21 »munerari« statt »numerari«, wovon das erste das ältere zu sein scheint, wenigstens schon der altdeutschen Uebersetzung zu Grunde liegt. Die wenigen übrigen Verschiedenheiten sind so unbedeutend wie möglich, wenn man weiß, wie bei solchen Handschriften oft aus dem Gedächtniß geschrieben wurde (z. B. V. 1 confitebimur; V. 5 unigenitum für unicum; V. 22 haereditatem; V. 26 ista für isto; V. 29 nobis für nostri). Und doch hat man aus diesen kleinen Verschiedenheiten auf verschiedene Uebersetzungen aus dem Griechischen schließen wollen.

Man ſteht erſtaunt vor ſolchen Zumuthungen an einen Leſer, der etwas von Varianten weiß. Wer das kurze Verzeichniß derſelben bei Daniel, S. 298, anſehen will, muß unmuthig werden, daß eine ſolche Schlußfolgerung daraus auch nur denkbar iſt. Und ſo iſt denn in Wahrheit nirgend auch nur ein ſchwacher Haltpunkt, woran man direkt die Vorſtellung anknüpfen könnte, das Te Deum ſei eine Ueberſetzung oder auch nur eine Nachbildung aus griechiſchem Texte.

Ueberdies aber ſtellen wir der ganzen Vorſtellung, es könne das Te Deum eine Ueberſetzung aus dem Griechiſchen ſein, die einfache, niederſchlagende Frage gegenüber: Wo iſt denn das griechiſche Original geblieben? wo der griechiſche Text und die Melodie, und wo der griechiſche Gebrauch eines ſo mächtigen Geſanges, eines Hymnus, der einen Ambroſius zur Ueberſetzung begeiſtert haben ſoll und mit ſeiner Gewalt die Erde erfüllt hat? wo eine frühere oder ſpätere Erwähnung eines griechiſchen Te Deum, oder irgend eine Andeutung von der Exiſtenz eines ſolchen? Nirgend eine Spur davon! während man für die Autorſchaft des Ambroſius, oder des Ambroſius und Auguſtinus, denen der Beſitztitel in der Tradition, man kann ſagen über ein Jahrtauſend, gewahrt geblieben, ſo hartnäckig nach gleichzeitigen Beweisſtellen verlangt. Man verſuche lieber umgekehrt den lateiniſchen Text einmal ins Griechiſche zu überſetzen, und man wird ſchon hin und wieder fühlbar die lateiniſche Originalität erkennen. Dagegen wollen wir (was wir noch nirgend angeführt gefunden), den griechiſchen Intentionen gegenüber aus dem echtlateiniſchen h. Cyprian (Biſchof von Karthago, geſtorben 258) eine Stelle hier erwähnen, ohne damit ſagen zu wollen, ſie ſei von dort ins Te Deum übergegangen. Die Stelle lautet: »Illic (sc. in patria coelesti) Apostolorum gloriosus chorus, illic Prophetorum exultantium numerus, illic Martyrum innumerabilis populus, ob certaminis et passionis victoriam coronatus etc.«

7. Haben wir nun mit all dem Geſagten den ſtrikten Beweis geliefert, daß die alte Tradition von dem extemporirten Urſprunge des Te Deum bei des Auguſtinus Taufe, oder auch nur von der Autorſchaft des Ambroſius und Auguſtinus unantaſtbar ſei? Gewiß nicht! eben weil wir einen ſolchen poſitiven Beweis gar nicht einmal haben unternehmen wollen oder auch nur können, inſofern man dafür direkte gleichzeitige, verbürgte Belegſtellen verlangt, die vorläufig nicht zu haben ſind. Wohl aber glauben wir nachgewieſen zu haben, daß kein nöthigender Grund, ja nicht einmal ein direkter Haltpunkt da

ist, um die alte Tradition über den Ursprung des Te Deum anzuzweifeln, namentlich nicht hinsichtlich der Autorschaft des Ambrosius, wenn auch hinsichtlich der besonderen Angaben, besonders des extemporirten Alternirens zwischen Ambrosius und Augustinus, verschiedene Auffassung und Modalität offensteht. Wer behauptet, das Te Deum stamme nicht von Ambrosius, steht ohne allen Beweis da. Wer aber behauptet, es stamme von Ambrosius, hat ein wahres Bollwerk von Tradition für seine Behauptung.

Zum Schluß aber wollen wir hinsichtlich des Te Deum nun auch unserem deutschen Interesse Rechnung tragen. Daß wir bereits aus dem achten Jahrhundert eine altdeutsche Uebersetzung des Te Deum besitzen, ist bereits bemerkt worden; sie beginnt: Thih cot lopemes, thih truhtnan gehemes. Hinsichtlich des Ursprunges des Gesanges heißt es in dem großen, gereimten, deutschen Passionale (aus dem 13. Jahrhundert) über die Taufe des h. Augustinus, mit welchem nebst Anderen zugleich sein vertrautester Freund Alypius getauft wurde, folgendermaßen:

Beide, Alippus und ouch Er
Entfiengen christenlich ir reht.
Ambrosius der gotes knecht
Was dirre wandelunge vro,
Mit rehten truwen sprach er do:
»Te Deum laudamus«.
Do sprach ouch Augustinus,
Wand er in gotes glouben vur:
»Te dominum confitemur«.
Und ist mit rehter warheit
Von den zwein also geseit,
Daz si do machten disen sanc;
Wand sin begin und uzgano
Wol zieret des gelouben kraft:
Alsus was vollenclich behaft
Augustinus an dem rehten.

In ähnlicher Weise und mit gleicher zweifelsfreien Bestimmtheit findet sich der Ursprung des Gesanges in dem „Heiligenleben" des Hermann von Fritzlar ausgesprochen, welches derselbe zwischen 1340—50 abfaßte. Da er bei dieser Gelegenheit den ganzen Hymnus in Uebersetzung beifügt, so dürfte es schon um der kirchlich-deutschen Sprache willen aus der Zeit des Mittelalters willkommen sein, die Uebersetzung hier mitzutheilen. Die ganze Stelle lautet:

Ambrosius was der heste predier einer, den di Kristenheit hate. Diz muget ir hi hi prufen. Wanne Augustinus was ein heiden, nnd do her horte sagen von der predie Sente Ambrosius, do quam her dare nnd wart zu hant von ime hekart; wan Sente Ambrosius toufte Santum Augustinum, und machten beide den gesanc den man singet in der mettin. Iclicher machte ie einen vers nnd der ander den anderen: Wir lobin dich got, wir heizen dich einen herren. Du ewiger vater, dich erit alle di erde. Dir vorrufen alle di engele nnd alle di himele und alle di gewalt. Dir rufit Cheruhin nnd Seraphin mit einer luteren stimme: Heilic, Heilic, Heilic ist unser herre Sahaoth; himel und erde sin vol der herschaft siner gotlicheit. Dich lobit der erhafte Kor der aposteln. Der wissagen lobeliche zal lobit dich. Dich lobit daz blut der merterere. Dich lobit uher alle di erden di heilige Kristenheit, den vater grozer mankraft, dinen erwirdigen waren ewigen sun und darzu den heiligen geist. Du Kristus bist ein kunic der gotlicheit. Du bist dines vater ewiger sun. Du invorchtis nicht der megede lip, daz du die menschheit irlostis. Do du den tot vorwunden, do tete du den gloubigen uf daz himelriche. Du sitzes zu der gerechten gotes in dines vater ere. Man gloubit dich einen kunftigen richtere. Dich bite wir, hilf dinen knechten, di du mit dinem turen hlute irlostis. Gip dinen heiligen di ewige ere. — Herre behalt din volc und gesegne din erbe. Richte si und hebe si nf hiz immer. Herre gewirdige uns an diseme tage zu behutene ane sunde. Gnade nns, herre, gnade uns. Dine gnade, herre, si uber uns, alse wir getruwen an dich.«

II. Ueber Inhalt und Form des Te Deum.

Ich komme nun zum zweiten Theile meiner Aufgabe, zur näheren Betrachtung des Hymnus selbst, nach Inhalt und Form. Ich habe dabei, vom Laienstandpunkte aus, zunächst den innern poetischen Bau im Auge, die organische Entfaltung des Gedankengehaltes mit der ihn durchdringenden oder gleichsam aus ihm hervorwachsenden Form, also gewissermaßen die eigentliche Kunstseite, wie man dieselbe ja auch bei den göttlich inspirirten Psalmen in Betracht ziehen kann. Da sich aber der geistige Gehalt nicht trennen läßt von dem stofflichen Inhalt, so werde ich nicht umhin können, auch vielfach in das theologisch-dogmatische Gebiet hinüberzugreifen, und dabei manches für Manche gar zu Bekannte mit hereinzuziehen, wofür die Theologen von Fach eine freundliche Nachsicht nicht versagen werden.

Was nun die Kunstseite überhaupt angeht, so möchte ich als die beiden Pole der Kunst die Architektur und die Musik bezeich-

nen; die Architektur, welche an den materiellsten Stoff gebunden ist und am wenigsten Freiheit für Schwung und Bewegung der Formen hat; und die Musik, welche sozusagen gar keinen Stoff hat, sondern, wie Goethe sagt, nur Form und Gehalt ist. Die Poesie participirt an allen, wie alle an ihr. Von vornherein will ich von unserem Te Deum sagen, daß es einen musikalisch-architektonischen Charakter trägt, nicht plastisch oder malerisch, nicht in bildlichen Ausdrücken oder farbenreicher Schilderung sich bewegt.

Das musikalische Element fällt mit dem lyrischen zusammen; Lyrik und Musik sind ihrem Wesen nach der Ausdruck der Empfindung, des erregten Gemüthes. Wie jedes musikalische Stück, so muß auch jedes echt lyrische Gedicht einen einheitlichen Grundakkord in sich tragen. Diesen Akkord des Herzens, der unseren Hymnus durchwogt, möchte ich kurz mit folgenden Worten bezeichnen: „Es ist Lob und Dank zu Gott im Jubelgefühl des rechten Glaubens"; gleichsam ein wie Musik aushallendes, aus dem Herzen strömendes, lyrisches Credo; ein lyrisches Erfassen des einigen, dreifaltigen wahren Gottes nach allen Beziehungen seines Verhältnisses, nach innen und nach außen, insbesondere zu den erlöseten Gläubigen, zu der Kirche. Daher die immer wiederkehrende Anrede, um den Erfaßten gleichsam nicht loszulassen; in allen Formen: „Du, Dir, Dich" Zuerst dreimal Te Dich; dann dreimal Tibi Dir, viermal wieder Te Dich, dann stromweise fünfmal Tu Du; und zuletzt wieder Te Dich, wie im Anfang; aber hier bittend »Te ergo quaesumus, Dich also bitten wir«, wie Eingangs lobpreisend. Das ist das musikalisch-lyrische Element.

Die architektonische Seite wird gebildet durch die scharfe, gleichsam mit Zirkel und Winkelmaß abgemessene Zeichnung, Theilung und Gliederung des dogmatischen Stoffes, rein architektonisch, ohne plastisches ohne malerisches Zier- und Schmuckwerk. Wir können zwar diesen dogmatischen Stoff mit seiner architektonischen Gliederung aus dem Hymnus selbst aufbauen, wie jedes Kunstwerk seinen wahren Gehalt aus sich selbst offenbaren muß. Aber es gewinnt das Einzelne doch auch mehr Bedeutung, ich möchte mit abgenutztem Worte sagen, mehr Interesse, wenn wir es im Verhältnisse zu seiner Zeit, zu seinen besonderen Veranlassungen auffassen. Und da sind es denn in unserem Hymnus vorzugsweise diejenigen Geheimnisse des Glaubens, welche damals am meisten von den Häresieen bekämpft wurden. Es handelte sich meistens um die heilige Dreifaltigkeit und den

menſchgewordenen Sohn Gottes. Zur Ueberſicht und als Grundlage für unſere Erklärung des Einzelnen will ich die Haupt-Häreſieen, wie ſie damals entweder erſt aufgekommen, oder doch noch ſehr ausgedehnten Anhang hatten, kurz zeichnen. Es waren:

1. Der Manichäismus, im Anſchluß an den früheren Gnoſticismus, beide weſentlich hervorgegangen aus dem Problem, den Urſprung des Böſen in der Welt zu begreifen. Der Stifter des Manichäismus war der Perſer Manes, um die Mitte des 3. Jahrhunderts. Grundlage war Altperſiſches in Verbindung mit Chriſtlichem. Es wurde ein doppeltes Urprincip angenommen, das des Guten und das des Böſen; Licht und Finſterniß. Das Böſe nun raubte Licht, und ſchuf in Verbindung mit der Materie den Menſchen, Adam und Eva. Der Lichttheil in ſeiner Verbindung mit der Materie, der ſogenannte Jeſus patibilis (der leidende Jeſus), zerſplitterte ſich immer mehr, bis der vollkommene Lichtgeiſt Chriſtus einen Scheinkörper annahm und die rechte Lehre gegen die Feſſeln der Materie zeigte, und zugleich als den Vollender den Paraklet (bekanntlich Name für den h. Geiſt) verſprach, als welchen Manes ſich ſelber ausgab. Auch Auguſtinus war vor ſeiner Bekehrung in dieſe, ſoviel Raum für ſubjectives Denken bietenden Philoſopheme des Manichäismus verwickelt, an die 8 bis 10 Jahre lang.

2. Der Sabellianismus, gleichzeitig mit dem Manichäismus, hauptſächlich in Aegypten. Er behauptete, die drei Perſonennamen der Dreifaltigkeit ſeien nur verſchiedene Wirkungsweiſen der Einen Gottheit, eines einzigen perſönlichen Gottes oder Einer göttlichen Perſönlichkeit.

3. Der Arianismus. Die Hauptlehre war: Der Sohn Gottes (der Logos) ſei ein Geſchöpf Gottes, das erſte und höchſte, durch welches dann die Welt erſchaffen worden. Dieſer göttliche Logos verband ſich mit dem wirklichen Menſchen Jeſus, der alſo nicht ewiger Sohn Gottes war, aber durch jene Verbindung mit dem Logos in der Vollkommenheit ſo hoch geſtiegen, daß er von Gott als Sohn adoptirt wurde. Das erſte ökumeniſche Concil zu Nicäa (325) ſprach gegen dieſe Irrlehre die wahre Lehre, die Conſubſtantialität, aus, d. h. die gleiche Weſenheit des Sohnes mit dem Vater. Aber dennoch dauerte die Verbreitung der Arianer fort, die um ſo mächtiger und anmaßender wurden, als ſie einen beſondern Schutz in der Kaiſerin Juſtina fanden. Gerade der h. Ambroſius hatte die heftigſten Angriffe und Verfolgungen von dieſer Seite zu leiden.

4. Die Irrlehre des Macedonius, welcher behauptete, der h. Geiſt ſei nicht Gott, ſondern nur Geſchöpf, durch den Logos vor allen andern erſchaffen. Das Gegentheil wurde in's Licht geſtellt durch das zweite ökumeniſche Concil, das zu Conſtantinopel (381), alſo fünf Jahre vor der Taufe des h. Auguſtinus.

Alle dieſe Irrlehren, die mit Ambroſius und Auguſtinus in ſo nahe Berührung gekommen waren, werden in unſerm Hymnus auf's ſchärfſte bei Seite geſtoßen; nicht aber in der Form eines Proteſtes, nicht in verurtheilender und negirender Weiſe, ſondern in poſitivem Bekenntniß des Wahren; und wieder nicht in ruhig dogmatiſcher Form, wie das Symbolum eines Credo, ſondern in hochgetragenen lyriſchen Pſalmentönen; aber bei allem Schwunge dennoch, wie geſagt, in einer architectoniſch disponirenden Gliederung. Solche Gliederungen laſſen ſich bei einem Kunſtwerk, je nachdem man den Standpunkt nimmt, oft in verſchiedenen Formen nachweiſen. Für unſern Hymnus aber glaube ich folgende drei Abtheilungen zur Ueberſicht aufſtellen zu dürfen:

I. Von V. 1 bis V. 13 (incl.): Dankender Preis des ewigen Gottes. Und zwar
   a. von V. 1 bis V. 6 (Te gloriosus): Preis des Ewigen und Einigen, des Herrn und Vaters, von dem alle ſeine Werke, Himmel und Erde Zeugniß ablegen;
   b. Von V. 7 bis V. 13 (Tu rex); Preis des Dreifaltigen; nicht unmittelbar aus ſeinen Werken, ſondern nur durch die Offenbarung erkennbaren Gottes, von dem die Apoſtel, die Propheten und die Martyrer als die bereits Verherrlichten der triumphirenden Kirche, aber auch die noch fortdauernde ſtreitende Kirche Zeugniß ablegt im Glauben an den Vater, den Sohn und den h. Geiſt, in jenem Glauben, den Chriſtus, der menſchgewordene Sohn Gottes, gelehrt. Daher Uebergang zu

II. mit V. 14 bis V. 26 (incl.): Preis des menſchgewordenen Sohnes Gottes, des hiſtoriſchen Chriſtus, welcher bezeichnet wird:
   a. als wahrer Gott, ewiger Sohn Gottes, Eines Weſens mit dem Vater (V. 14—15);
   b. als wahrer Menſch bis herab zur Empfängniß in Mutterſchooß (V. 16); daher
   c. als Gott und Menſch, als Gottmenſch, in Einer Perſon, nach vollbrachtem Werk verherrlicht zur Rechten des Vaters,

zu gleicher Verherrlichung der Erlöseten, wenn sie bestehen im Gerichte. (V. 17—19). An diesen letzten Gedanken schließt sich sodann:

III. mit V. 20 (Te ergo): Die demüthige Bitte um Beistand, zu jener Herrlichkeit des voraufgegangenen Gottmenschen in der triumphirenden Kirche der Heiligen zu gelangen. — Der Hymnus endet eigentlich mit V. 21 (Aeterna fac); alles Folgende (mit einer einzigen Ausnahme) sind Versikeln aus den Psalmen, wie sie vereinzelt auch in den canonischen Stundengebeten und anderweitig öfter angefügt werden; sie dienen hier aber zur Fortführung und Erweiterung des erwähnten Schlußgebetes in V. 20 u. 21.

Das ist der Hymnus in seiner großen architectonischen Gliederung. Wir kommen nun zu dem Einzelnen. Ich weiß wohl, daß es gefährlich, vielleicht ein wenig vermessen ist, einen so heiligen Gesang auch bis in die einzelnen Worte zu zerlegen; man benimmt ihm die Unergründlichkeit, indem man sie zu ergründen unternimmt; man tödtet gleichsam das organische Leben, indem man anatomisirt; man raubt den Duft der Heiligkeit, indem man die Blume unter die Lupe bringt; aber wie der Maler doch nun einmal auf jeden Strich achten muß, den die Hand unternimmt, so dürfen wir auch den einzelnen Worten und Wortverbindungen wieder nachforschen; und wir Menschen sind nun einmal so beschaffen, daß wir erst durch das Einzelne uns des Ganzen habhaft machen können. Ich gehe also, wie gesagt, zu den einzelnen Versen über, die ich zur Verdeutlichung der Erklärung jedesmal wieder beifügen werde, wobei freilich die Uebersetzung nie ganz mit dem Original congruent sein kann. Daß dabei zur Veranschaulichung auch die Taufe des h. Augustinus als Hinterlage dienen darf, ist oben im ersten Theile gerechtfertigt worden.

I. Vers 1. Te Deum laudamus, te Dominum confitemur „Dich Gott loben wir, dich Herrn bekennen wir."

Es ist ein Ausruf des Dankes, des dankerfüllten Herzens, nicht Aufforderung zum Lob und Preis; im letzteren Falle würde Laudate (lobet!), oder „Laßt uns loben; ich will loben" stehen. Das Te (Dich) hat daher einen besondern, gleichsam exclusiven Nachdruck, richtet unsere Augen unmittelbar zu Gott empor, mit begeistertem Aufblick, ohne welchen wir uns auch den Ambrosius in diesem Augenblick kaum denken können. Damit harmonirt, daß nach dem Te nicht

eine Anrede mit »Deus« (o Gott) folgt, denn dieſe iſt in jenem Aufblick ſchon mit eingeſchloſſen, ſondern Gott als Gott wird hervorgehoben, daß Er allein es iſt, der dieſen Moment herbeigeführt, und kein anderer (nicht etwa Ambroſius); daher als Appoſition zu Te, Dich, den einigen Gott, loben wir. Dasſelbe gilt über Dominum „Dich den Herrn"; denn „der Herr iſt unſer Gott", wie es an einer Pſalmenſtelle heißt;" Ihr ſollt wiſſen, daß der Herr ſelbſt unſer Gott iſt; er iſt es, der uns gemacht hat, und nicht wir ſelbſt." Das Wort Dominus (Herr) drückt den allgemeineren Begriff „Gott" mehr perſönlich und individuell aus (dem altteſtamentlichen Jehovah entſprechend), und dazu ſtimmt denn auch das Wort confitemur (bekennen), welches mehr ſubjectiv aus ,dem Gefühle des Verhältniſſes zu Gott, ſpricht, gleichſam mit demüthiger Senkung der Augen; daher es in der alten Legende recht treffend dem Auguſtinus in den Mund gelegt wird, als zuſtimmende Antwort zu dem mehr objectiv lobpreiſenden Dank des Ambroſius in ſeinem Hinblick auf den durch Gottes Gnade getauften Auguſtinus.

Vers 2. Te aeternum Patrem omnis terra veneratur „Dich ew'gen Vater ehret der ganze Erdkreis."

Es iſt dieſes eine Fortführung und Erweiterung des 1. Verſes; es entſprechen ſich die Wörter „Gott, Herr, Vater", ſowie die Wörter: laudamus, confitemur, veneratur („loben, bekennen, verehren"). Das Wort „Vater" gilt hier nicht als die erſte Perſon in der Gottheit; dieſe Scheidung geſchieht erſt ſpäter; ſondern es iſt der *väterliche Gott* als ſolcher, der Vater von Ewigkeit, der Pater aeternus als der ewige Gott ſelbſt (aeternus bezeichnet vorzugsweiſe das von der Ewigkeit *her* Seiende, wie sempiternus das immerwährend fortdauernde); derſelbe Gott alſo, dem ſo eben als dem Herrn die Ehrfurcht ausgeſprochen wurde, erſcheint hier in ſeinem *väterlichen* Verhältniſſe zu allem Erſchaffenen, als Schöpfer und Erhalter und liebevoller Fürſorger. Und dem entſpricht das veneratur, welches ein religiöſes Verehren bedeutet und daher oft in die Bedeutung von Bitten und Anrufen übergeht, durchgehends aber eine göttliche Beziehung hat, wie auch durch das aeternus bei Pater vor allem der ewige *Gott* geſichert wird. Das »omnis terra« umſchließt hier nicht bloß die Menſchen, ſondern alle ſichtbaren Geſchöpfe, und leitet über zu den folgenden Verſen, wo auch der Himmel ſich aufthut, ſo daß alſo die Geſammtſtelle ſo viel iſt, als „Erde und Himmel", wie es unten in V. 6 noch einmal zuſammengefaßt wird.

Digitized by Google

Vers 3—6. Tibi omnes Angeli, tibi coeli et universae Potestates, Tibi Cherubim et Seraphim incessabili voce proclamant: Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth. Pleni sunt coeli et terra majestatis gloriae tuae. Dir rufen alle Engel, dir die Himmel und alle Mächte, dir die Cherubim und Seraphim mit unaufhörlicher Stimme: Heilig, heilig, heilig iſt der Herr Gott Sabaoth (der Heerſchaaren); Himmel und Erde ſind voll von deines Namens Herrlichkeit.

Ich ſagte ſo eben, es thue ſich mit V. 3 der Himmel auf; es treten hervor die Chöre der ſeligen Geiſter, die Engel und Mächte, die Cherubim und Seraphim mit ihrem unaufhörlichen Rufen: „Heilig, heilig, heilig iſt der Herr Gott Sabaoth". Der Ausdruck proclamant iſt ſehr ſtark, bedeutet ein ſich gleichſam übertönendes Rufen, daher es bei Iſaias heißt: „Und es erbebten die Schwellen der Thüren vor der Stimme der Rufenden". Es werden zunächſt drei Abſtufungen der ſeligen Geiſter genannt: die Engel, welche den Verkehr mit den Menſchen unterhalten, gleichſam Boten ſind, wie ihr Name ſagt; dann die Kräfte und Mächte durch Coeli et Potestates, von welchen letzteren es vorzugsweiſe heißt, daß ſie gegen die böſen Geiſter ankämpfen; und zuletzt von den vier oberen Chören die beiden höchſten: die Cherubim, welchen die tiefſte Erkenntniß, und die Seraphim, welchen die glühendſte Liebe zugeſchrieben wird. Die vier oberen Chöre ſind nämlich die Herrſchaften (Dominationes), die Thronen (Throni), die Cherubim und Seraphim; von ihnen heißt es in der dogmatiſchen Sprache »non mittuntur, ſie werden nicht ausgeſandt", ſind alſo immerdar bei dem Herrn; und ſind es alſo in ihrer Erkenntniß und Liebe, in ihrer Ehrfurcht und Anbetung, vorzugsweiſe, welche unaufhörlich den Lobgeſang der Ewigkeit „Heilig, heilig, heilig" ſingen dem Herrn.

Es kommen dieſe Worte zuerſt bei dem Propheten Iſaias (6, 3) vor, welcher ſie den mit ſechs Flügeln begabten Seraphim in den Mund legt. In der Offenbarung Johannes heißt es von den vier lebenden Weſen am Throne Gottes: „Inwendig waren ſie voller Augen (als Zeichen der ſchauenden Erkenntniß) und hatten keine Ruhe Tag und Nacht (alſo »incessabili voce« mit unaufhörlicher Stimme) und riefen: Heilig, heilig, heilig iſt Gott der Herr, der Allmächtige, der da war und der da iſt und der da kommen wird". Bei Iſaias heißt der Zuſatz „die ganze Erde iſt voll ſeiner Herrlichkeit". Dieſe Worte werden hier, mit directer Hinwendung „deiner" Herrlichkeit, im Anſchluß an V. 2 erweitert in „Himmel und Erde",

Digitized by Google

und das einfache tuae in »Majestatis tuae«, wobei jedoch auch die Verbindung möglich ist, „Majestät deiner Herrlichkeit", d. h. die Glorie ist so groß, daß sie durch sich selbst als imponirende Majestät erscheint. Diese Anschauung versenkt hier gleichsam eine Zeitlang in staunendes Anbeten und Betrachten, aus welchem sodann mit V. 7 in eine neue Erfassung des göttlichen Wesens übergegangen wird.

V. 7—10. Te gloriosus Apostolorum chorus, Te Prophetarum laudabilis numerus, Te Martyrum candidatus laudat exercitus, Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia. Dich preiset der glorreiche Chor der Apostel, dich der Propheten preiswürdige Zahl, dich der Martyrer glänzende Heerschaar; dich bekennt über den Erdkreis die heilige Kirche".

Nachdem wir durch das Bisherige zu dem heiligen, unnahbaren, einigen Gott und Herrn emporgehoben worden, wie ihn seine Glorie und seine Werke im Himmel und auf Erden selbst erweisen, treten wir jetzt zu dem durch göttliche Mittheilung den Menschen offenbarten Gott, zu dem Dreifaltigen, der in seiner dreifachen Persönlichkeit zu den Menschen in Verhältniß getreten, und sich durch Boten bezeugt hat. Als Träger dieses Zeugnisses werden die Apostel, die Propheten, die Martyrer und die noch fortdauernde lebendige heilige Kirche genannt. Zuerst die Apostel, die auf Erden die Offenbarung unmittelbar aus dem Munde des göttlichen Sohnes vernommen, und jenseits am nächsten seiner Glorie sind, sitzend auf den zwölf Stühlen in der Herrlichkeit des Menschensohnes; daher »gloriosus chorus, der glorreiche Chor"; chorus bedeutet eine bestimmte, auserlesene Zahl. Dem gegenüber werden dann die Propheten, welche nicht wie die Apostel, aus unmittelbarem Hören und Sehen, sondern vorschauend Zeugniß abgelegt, mit »laudabilis numerus» bezeichnet, eine unbestimmte, aber, wie es heißt, preiswürdige, also überreichliche Zahl, gleichsam eine Wolke von Zeugen, wie der Apostel sagt, so daß auch die Ungläubigen nicht zu entschuldigen. Es sind nämlich nicht bloß die sogenannten vier großen und zwölf kleineren Propheten gemeint, welche Schriften hinterlassen haben, sondern alle die vielen Propheten (man denke nur an die Prophetenschulen), die vom Herrn bald hier bald dort berufen wurden, und wovon nur wenige Namen bekannt geblieben. War ja David selbst ein prophetischer Sänger; und welche Stellung nahmen Samuel, Elias und Eliseus ein! wie viele der Propheten ließ die ruchlose Jezabel hinmorden! — Die Martyrer sodann, die den Herrn nicht gesehen, sondern ihr Zeugniß durch den

Glauben ablegten; ja sie sind eine eigentliche Heerschaar (exercitus), nicht etwa bloß durch ihre unzählbare Menge, sondern eine blutige, bis in den Tod kämpfende Heerschaar; aber ihr Blut ist weiß geworden im Blute des Lammes, sie strahlen in hellem Glanze, sie sind ein »candidatus exercitus«, eine weiß gekleidete Heerschaar, sie singen siegreich triumphirend ihre Lobgesänge und tragen ihre Palmen.

An diese triumphirende verherrlichte Kirche schließt sich sodann in V. 10 die noch streitende Kirche auf Erden; die »sancta ecclesia«, die heilige, unberührbare, allzeit reine und auserwählte Kirche; aber noch wandelnd in der Hoffnung, und manchfachen Leiden ausgesetzt; daher statt des jubilirenden »laudat« der triumphirenden Kirche hier wieder, wie oben in V. 1, das demüthigere bekennende »confitetur« eintritt. Das starke »per orbem terrarum, über den ganzen Erdkreis" zeigt allerdings zugleich historisch, wie damals das Christenthum schon als über den ganzen Erdkreis ausgebreitet aufgefaßt wurde, hebt aber besonders den vom Glauben erschauten Beruf der Kirche hervor, gemäß dem Psalm „Laudate Dominum omnes gentes, Lobet den Herrn, alle Heiden und Nationen!"

Vers 11—13. Patrem immensae majestatis; Venerandum tuum verum et unicum Filium; Sanctum quoque Paracletum Spiritum; Dich den Vater unermeßlicher Majestät; Deinen anbetungswürdigen wahren und einzigen Sohn, wie auch den Tröster, den h. Geist.

Durch Vers 11—13 wird nun der bis dahin mit dem vierfachen Te angeredete, in seinen Zeugen offenbarte Gott als der dreipersönliche in dem Geheimniß der Dreieinigkeit ausgesprochen. Zuerst der Vater; denn hier ist Vater die erste Person in der Gottheit, nicht, wie oben, der ewige väterliche Gott als solcher; daß aber diese erste Person nicht ein getrennter Theil der Gottheit, sondern der einige ewige wahre Gott ist, wird durch Wiederaufnahme der unermeßlichen Majestät (immensae majestatis) hervorgehoben. Mit gleicher Absicht und Genauigkeit wird sodann der göttliche Sohn gezeichnet, der hier noch nicht als der menschgewordene, als der historische Christus, sondern als die zweite Person in der ewigen Gottheit aufzufassen ist; daher zuerst »venerandum«, also ebenso göttlich zu verehren, wie es oben V. 2 vom einigen, ewigen Gott hieß »omnis terra veneratur«; dann »verum, wahrer" Sohn, nicht adoptirt, nicht erschaffen (»genitum, non factum«, wie es im Credo heißt);

dann »unicum« einziger Sohn, also in einem Verhältniß zum Vater, woran kein anderes Wesen participirt, also auch nicht zu vergleichen mit dem in dieser Hinsicht nur bildlichen Ausdruck „ein Kind Gottes".

Alle diese Ausdrücke sind wesentlich gegen die damaligen Häresieen hinsichtlich der Dreifaltigkeit und der göttlichen Sohnschaft gerichtet, wie ich sie oben aufgezählt habe; insbesondere gegen die Häresie des Arius, die damals eine so große Macht und namentlich auch in Mailand ausübte. Mit dem göttlichen Sohne wird sodann unmittelbar durch »quoque« der heilige Geist verbunden; denn quoque bezeichnet eine unmittelbare Nebeneinanderordnung, eine innere Gleichstellung, nicht, wie »etiam«, eine gewisse Ab- und Aufstufung. Diese Gleichstellung kann sich eben in dem Zusammenhange hier nur auf die mit dem Vater und dem Sohne gleiche Göttlichkeit, auf jene göttliche Heiligkeit, die in dem Dreimalheilig mit eingeschlossen ist, beziehen; also Abweisung der Häresie des Macedonius. Noch treffender wird der Manichäismus durch die gewählte Wortstellung des Paracletus beiseite geschoben. Paracletus bedeutet wörtlich so viel, als »Advocatus« (Sachwalter, Helfer, Beistand, Tröster). Als den versprochenen Paracletus gab sich aber der Stifter des Manichäismus Manes selbst aus. Hier nun heißt es gleichsam: Nicht Manes, sondern die dritte Person in der Gottheit, der heilige Geist, ist der versprochene Paraklet, der hier als unzertrennlich, als innerlich eingeschlossen, zwischen das sonst zusammengehörige sanctus und Spiritus gesetzt ist, was wir im Deutschen nicht so wiedergeben können. So kurz also diese Worte vom h. Geist erscheinen, so bedeutsam und gehaltvoll sind sie, und versenken mit dem letzten Worte »Spiritum« wieder in stille Anbetung, entsprechend der sich erst langsam hinziehenden, und dann rasch senkenden Melodie an dieser Stelle. Denn im gläubigen Erfassen des unergründlichen Geheimnisses der, mit dem Geiste sich abschließenden, Dreieinigkeit gibt es gleichsam keinen andern Haltpunkt, als Glaube und Anbetung. Damit schließt der erste Theil des Hymnus.

II. Vers 14—15. Tu Rex gloriae Christe, Tu Patris sempiternus es Filius. Du König der Herrlichkeit, Christus, Du bist des Vaters ewiger Sohn.

Aber — so erhebt sich der in die Tiefe versenkte Geist wieder — wer hat uns diese Geheimnisse des ewigen göttlichen Wesens enthüllt? Es ist derselbe, der die Gottheit, ja die Glorie der Gott-

heit in unmittelbare Verbindung mit der Menschheit, mit der menschlichen Natur gebracht hat; es ist der göttliche Sohn selbst; es ist Christus, der historische Christus, der Gottmensch, auf den jetzt, im zweiten Theile des Hymnus, mit frohlockender Anrede übergegangen wird, und zwar zunächst angeschaut in seiner nunmehrigen, nach vollbrachtem Werke empfangenen Herrlichkeit, sodann im Glauben geschaut als der ewige Sohn des Vaters, als der menschgewordene Sohn der Jungfrau, als der Gestorbene, siegreich Auferstandene und Aufgefahrene, in der Herrlichkeit, von der er ausgegangen, und als der künftige wiederkehrende Richter. Du, ja Du bist es (ich mache schon hier aufmerksam, daß mit diesem nachdrucksvollen »Tu« fünfmal nacheinander jeder Vers beginnt) — also du historischer Christus, du von Gott verheißener, von den Propheten verkündigter Gesalbter (Messias), du wahrer König der Herrlichkeit, du bist jener ewige Gottessohn, der ewige Sohn des ewigen Vaters. Für diese vollwiegende Bedeutung des Ausdrucks »Rex gloriae« brauchen wir nur an jenen Psalm (23) zu erinnern, wo der Einzug des Herrn in sein Heiligthum und seine Herrlichkeit geschildert wird, in welche an unsrer Stelle Christus bereits eingegangen. Da heißt es: „Hebet eure Thore, ihr Fürsten! erhebet euch ihr ewigen Thore, daß einziehe der König der Herrlichkeit! Wer ist dieser König der Herrlichkeit? Der Herr der Heerschaaren, dieser ist der König der Herrlichkeit." Ferner die Stelle im Evangelium Johannes: „Wir haben gesehen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie des Eingeborenen vom Vater." Mit besonderem Nachdruck wird sodann zu »Filius« das »sempiternus« hinzugefügt, dessen Unterschied von »aeternus« bereits bei V. 2 angegeben worden; es bezeichnet: „in alle Ewigkeit fortdauernd". Also seine Menschwerdung hat ihn nicht vom Vater getrennt; er bleibt die unversehrte zweite Person in der Gottheit, mit der er die menschliche Natur verbunden hat. Diese Verbindung mit der menschlichen Natur und ihr Zweck wird nun im folgenden Vers 16 aufs schärfste gezeichnet.

Vers 16. Tu ad liberandum suscepturus hominem non horruisti virginis uterum. Du hast, um (als Mensch) den Menschen zu erlösen, nicht verschmähet den Schooß der Jungfrau.

Eine vollgültige oder auch nur möglichst annähernde Uebersetzung ist kaum möglich; so gewählt und bezeichnend sind Worte und Construktion, wie sich aus der Erklärung ergeben wird. »Suscepturus«

(aufnehmen, an ſich nehmen) iſt bekanntlich auch das Wort, womit die Aufnahme und Anerkennung eines neugeborenen Kindes bezeichnet wurde, und ſo ſchließt es auch hier außer der Uebernahme der Erlöſung zugleich die volle, gleichſam väterliche Anſichnahme des Menſchen ein; des Menſchen (hominem), ſchöner Singular, nicht als Vielheit gedacht (die Menſchen), ſondern den Menſchen als ſolchen, die ganze Menſchheit oder die menſchliche Natur, die, wie das Wort »ad liberandum« (zum Befreien) ſagt, unfrei geworden und gefangen lag. Und um dieſe Befreiung zu bewerkſtelligen, wollte — weil nach göttlicher Gerechtigkeit kein anderer Weg möglich war — der ewige Sohn Gottes ſelber Menſch werden, ja wahrer Menſch, nicht etwa in bloßer Menſchengeſtalt, nicht einmal als plötzlich ſo zu ſagen fertiger, erwachſener Menſch, ſondern Menſch vom erſten Anfang an in Mutterſchooß. Daher der ſtarke Ausdruck »non horruisti virginis uterum«, woran ohne dieſe geheimnißvolle Bedeutung ſonſt wohl Anſtoß genommen werden könnte; es iſt gerade gegen diejenigen gerichtet, welche eine Menſchwerdung des allmächtigen, unendlichen Gottes, namentlich bis zur Empfängniß in Mutterſchooß, als Gottes unwürdig, bis zum horror unwürdig demonſtriren wollen. Nein, der Sohn Gottes hatte keinen horror, kein Entſetzen vor dieſem, euch ſo horrend dünkenden Geheimniſſe. Das Wunderbare der Empfängniß und der jungfräulichen Mutterſchaft iſt dabei ſorgfältig durch »virginis« hervorgehoben. Man könnte erwarten, daß ſich an dieſe Erniedrigung in der Menſchwerdung nun auch die weitere Erniedrigung bis zum Kreuzestode anſchlöſſe; aber nein! es wird ſofort übergegangen zum Siege, zur Vollendung des Erlöſungswerkes bis zum wiedergeöffneten Himmel.

Vers 17. Tu devicto mortis aculeo, aperuisti credentibus regna coelorum. Du haſt überwunden den Stachel des Todes, und den Gläubigen geöffnet die Reiche der Himmel.

Gerade jene Erniedrigung in der Empfängniß giebt den lyriſchen Schwung zu dieſem raſchen Uebergang, und wir dürfen nicht vergeſſen, daß wir bei allen dieſen Sätzen mit »Tu«, alſo auch bei der Menſchwerdung immer den bereits verherrlichten Rex gloriae vor Augen haben, womit ſie eingeleitet wurden. Daher wird nur der Sieg erwähnt, wodurch der Erlöſer in ſeine Herrlichkeit eingegangen. Die Form des Sieges, durch den blutigen Kreuzestod, findet erſt ſpäter Platz (V. 20). Und was für ein Sieg? »devicto mortis

aculeo«, Sieg über den Stachel des Todes! Dieſes Bild verſteht der Gläubige aus der Stelle, woraus es entnommen, aus dem Apoſtel Paulus, I. Cor. 15, 55. Da heißt es: „Das Sterbliche hat angezogen die Unſterblichkeit; verſchlungen iſt der Tod im Sieg! Tod, wo iſt dein Sieg (deine Macht)? Tod, wo iſt dein Stachel? Der Stachel des Todes aber iſt die Sünde", — die Sünde, die von Gott trennt, weil ſie vom Teufel ausgegangen; daher es an einer anderen Stelle heißt: „Durch den Neid des Teufels iſt der Tod in die Welt gekommen". Alſo Tod, Sünde und Hölle ſind beſiegt in dem Stachel des Todes. Und die Frucht dieſes Sieges? Es iſt eben die höchſte Vollendung des Erlöſungswerkes: nicht bloß die Befreiung des Menſchen als ſolche, nicht bloß die Rückkehr in ein früher bereits innegehabtes Vaterland, ſondern die Einkehr in ein neues verklärtes Vaterland, ja in die volle himmliſche Glorie, wie ſie durch »regna coelorum«, die Reiche der Himmel, ſo umfaſſend ausgedrückt wird. Aber dieſe Einkehr iſt nur den Gläubigen »credentibus« eröffnet. Unſer gewöhnlicher Ausdruck „die Gläubigen" wird im Lateiniſchen mit »fideles« bezeichnet. Hier aber hat gerade das »credere« ſeinen Nachdruck; es iſt der eigentliche Act des Glaubens, die gläubige Aufnahme der offenbarten Wahrheit, gleichſam der Eintritt in die Gemeinſchaft Chriſti, wovon es heißt: „Wer nicht glaubt, kann nicht ſelig werden"; alſo hier zugleich mit einem mahnenden Zuruf an die Nichtglaubenden.

Vers 18 u. 19. Tu ad dexteram Dei sedes, in gloria Patris. Iudex crederis esse venturus. Du ſitzeſt zur Rechten Gottes in der Herrlichkeit des Vaters, und wirſt, ſo glauben wir, als Richter wiederkommen.

Zur Sicherung und Bürgſchaft für die Eröffnung des Himmelreiches wird nun die Herrlichkeit des Erlöſers ſelbſt, die Erhöhung des Menſchenſohnes nach ſeiner Himmelfahrt, vor Augen geſtellt, und zwar zur Bekräftigung der Wahrheit mit den typiſchen, untrüglichen Worten der Kirche in ihren Glaubensbekenntniſſen: im Credo, im Apoſtoliſchen und Nicäniſchen Symbolum, und ebenſo im Gloria der h. Meſſe: »Tu ad dexteram Dei sedes in gloria Patris«, d. h.: Du, hiſtoriſcher Chriſtus, an den wir glauben, du wahrer Menſchenſohn, ſitzeſt nun als König der Herrlichkeit zur Rechten Gottes, in unmittelbarer Verbindung der menſchlichen Natur mit der göttlichen, und zwar in jener Herrlichkeit, die du — als ewiger Sohn Gottes

— beim Vater hatteſt, vor allen Zeiten, von Ewigkeit. Und ſo iſt erfüllt das Wort des königlichen Propheten: „Es ſprach der Herr zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten.“ Der ewige Vater hat dem Menſchenſohne Theil an ſeiner göttlichen Herrſchaft gegeben. — Aber derſelbe Glaube, der hier den Menſchenſohn zur Rechten Gottes ſchauet, dasſelbe Credo (daher ſo bedeutſam »crederis«, d. i. eben ſo feſt und ſicher, wie die voraufgehenden Thatſachen, wie alle anderen unumſtößlichen Glaubenswahrheiten) — alſo dasſelbe Credo erkennt in dem Menſchenſohne auch den Richter, den Richter, der da kommen wird: »Iudex crederis esse venturus«. Ja, Richter! Im Gerichte muß man beſtehen können! und wer wird beſtehen können vor dem Menſchenſohne, der ſelber als Menſch den Weg voraufgegangen, den wir zu wandeln haben, um im Gerichte zu beſtehen, voraufgegangen fern von Schuld, nur Gutes wirkend in höchſter Vollkommenheit! Da iſt die Stelle, wo beim Geſang des Te Deum, entſprechend der Melodie, niedergekniet wird, wo wir im Anſchauen des in ſeiner Herrlichkeit kommenden Richters gleichſam von Furcht und Zittern ergriffen werden und keinen anderen Troſt haben, als dieſen ſelben Richter für unſeren Erdenwandel um Beiſtand anzurufen. Das iſt der Uebergang zum dritten Theile unſeres Hymnus, zum demüthigen, aber auch vertrauensvollen, ja bis zur Erwartung der himmliſchen Glorie erhebenden Gebete.

III. Vers 20 und 21. Te ergo quaesumus, famulis tuis subveni, quos pretioso sanguine redemisti. Aeterna fac cum Sanctis tuis in gloria numerari.

„Dich alſo bitten wir, leiſte Beiſtand deinen Dienern.“ »Te« Dich Chriſtus, Dich verherrlichten Menſchenſohn, unſern Erlöſer (nicht etwa Gott als Gott): »ergo (alſo)«, nach allen dem, was wir von Dir glauben, und was in dem Vorhergehenden von dem gläubigen Auge geſchaut worden: »quaesumus«, nach dem kirchlichen Gebrauche das eigentlich betende Bitten: »famulis«, bezeichnet im engeren Sinne Diener innerhalb der Familie (dagegen servus lediglich dem Herrn gegenüber), alſo innig und ſich treu anſchließend; die Gläubigen gehören gleichſam zur Familie Chriſti, wie auch die kirchliche Gemeinde oft mit Familie bezeichnet wird; »subveni, komme zu Hülfe — worin anders, als im Wirken des Heiles, in der Ausübung des Guten und in Abwehr alles Böſen; »quos pretioso sanguine redemisti«, die

du mit deinem kostbaren Blute, also um den höchsten Preis, erkauft und erlöset hast. Hier also erst, zur Eindringlichkeit und Ermuthigung des Bittens, wird die Art der Erlösung, die Hingabe des Blutes, der Opfertod erwähnt, wofür oben (v. 17) bei der frohlockenden Anschauung des Sieges kein Platz war, sondern sofort von dem Beginn der Erlösung, von der Menschwerdung im Schooße der Jungfrau, zum Ueberwinden des Stachels des Todes emporgestiegen wurde. In ähnlicher Weise aber führt hier der Anblick der tiefsten Erniedrigung, des Erlösungstodes am Kreuze, wieder empor zum Anblick der ewigen himmlischen Herrlichkeit, und zwar nicht bloß, wie oben, der Herrlichkeit des Erlösers, sondern zugleich der Erlösten, die sie zu erwarten haben, wenn sie sich derselben würdig erweisen, würdig zur Zahl der Auserwählten gerechnet zu werden, was nur möglich ist durch den Beistand, durch die Gnade von oben. Das alles ist ausgesprochen in den Worten: »Aeterna fac cum Sanctis tuis in gloria numerari, Gib, daß wir in ewiger Herrlichkeit zu deinen Heiligen gezählt werden«; die «aeterna gloria« ist eben wieder die göttliche Glorie, in die der Menschensohn eingegangen und woran er seine Heiligen gleichfalls Theil nehmen lassen will. Was bleibt noch übrig nach dieser allerhöchsten Bitte? Eigentlich nichts mehr! Die gläubige in Hoffnung und Liebe hingegebene Seele ruhet damit bereits — nach einfach lyrischem Princip — in dem Vorgenuß der Seligkeit, mit stiller Demuth in der Gesellschaft der Heiligen. Und in Wahrheit der eigentliche Ambrosianische Hymnus hat hier seinen Schluß.

IV. Was noch folgt, sind — wie bereits bemerkt — Versikeln aus den Psalmen, wie sie auch anderweitig in dem kirchlichen Ritus vorkommen und damals auch dem Volke bekannt waren. Nur Vers »Dignare Domine« findet sich nicht in den Psalmen, wohl aber anderwärts zwischen Psalmenversikeln, worüber im ersten Theile Rede gewesen. Jedenfalls aber ist kein Zweifel, daß alle diese Versikeln noch enge dem Hymnus verbunden und mit der ganzen Composition des Gesanges verwachsen sind, und somit im weiteren Sinne gleichfalls Ambrosianisch genannt werden können. Das bestätigt sich auch durch die ältesten Uebersetzungen und Ritualbücher. Aber ebenso klar spricht sich durch diesen Uebergang in bekannte Psalmenversikel eine Wendung des Hymnus aus, wie dies auch die kirchliche Melodie so wirksam fühlen läßt, und wie wir aus innern Gründen bei Vers 21 einen lyrischen Abschluß nachgewiesen haben. Was folgt, ist nicht mehr so subjectiv lyrisch, wie das Vorhergehende, sondern wendet sich

nach außen, dehnt das in Vers 20 und 21 mehr subjectiv ausgesprochene Gebet auf das ganze Volk, auf die gläubige Gemeinde aus. Ich möchte fast sagen, es erhebe sich hier Ambrosius als Bischof wie zu einem Segensgebet für seine ganze Gemeinde. Der innige Zusammenhang aber mit dem unmittelbar Vorhergehenden bleibt dabei unberührt, und so wollen wir auch diese Versikeln hier näher in Betracht ziehen.

Die nächsten Verse (22 und 23) »Salvum fac populum tuum, Domine et benedic hereditati tuae; Et rege eos et extolle illos usque in aeternum. Bewahre dein Volk, o Herr, und segne dein Erbtheil; Und regiere sie, und erhebe sie bis in Ewigkeit", sind die Schlußverse des 27. Psalms. Sie bilden hier offenbar einen ebenso bekräftigenden, wie erweiternden Nachhall für den letztvorhergegangenen Vers, für die Aufnahme zu den Heiligen in der ewigen Herrlichkeit; bekräftigen diese hoffnungsvolle Bitte gerade dadurch, daß sie aus den Psalmen entnommen sind, also für die christliche Auffassung schon auf den alten Bund hinweisen. Was David und Moses und die Propheten sangen mit historischer Beziehung auf die Juden als das erwählte Volk Gottes, das galt als Vortypus dem wahren Volke Gottes im neuen Bunde, dem Volk Gottes aus allen Nationen, den Miterben Christi. Im Psalm heißt der unmittelbar vorhergehende Vers »Dominus fortitudo plebis suae, et protector salvationum Christi sui est«, Der Herr ist die Stärke seines (im alten Bunde erwählten) Volkes, und der Beschirmer (der Protector) für die Heilswirkungen seines Gesalbten (für die Christen). Bei dem Ausdruck »rege eos«, der dem »plebi« entspricht, hat man den Wandel auf Erden, und bei »extolle illos«, dem »hereditati tuae« entsprechend, die Vollendung und Verherrlichung zu denken; daher der bezeichnende Wechsel von »eos« und »illos«, was sich im Deutschen ohne mißverständliche Schärfe nicht wiedergeben läßt.

Nach so bestätigtem, in die Ewigkeit hin reichenden Gebete für die ganze Gemeinde, folgt nun gleichsam als Antwort und als Zusage der eigenen Mitwirkung ein neuer Aufschwung zum täglichen und immerwährenden Lob des Herrn: »Per singulos dies benedicimus te, et laudamus nomen tuum in saeculum et in saeculum saeculi; Alle Tage (Tag für Tag) preisen wir dich, und loben immer deinen Namen, ja immer und ewiglich.« Es sind Worte aus dem 144. Psalm. Was kann nach diesem Vorsatze des täglichen Lobes beim Abschluß der Matutin, wo das Te Deum seine Stelle hat, näher liegen, als die folgende

Bitte, für den neuen Tag vor Sünde bewahrt zu werden? V. 26: Dignare, Domine, die isto sine peccato nos custodire. Würdige dich, o Herr, uns an diesem Tage ohne Sünde zu bewahren (nicht aus den Psalmen entnommen, wie oben im 1. Theile näher besprochen worden). Diese Bitte aber, für den zunächst vorliegenden Tag vor Sünde bewahrt zu bleiben, schließt sich zugleich in schönster, weil demüthigster Weise an das vorhergehende Sicherheitsgefühl an, womit das tägliche und immerwährende Lob Gottes angekündigt wird. Denn dazu gehört Gnade von oben, weil nur ein sündenfreies Herz Gott würdig loben kann. Darum versenkt sich auch dieses Gefühl der Demuth, kaum für den nächsten Tag sicher zu sein, in den noch demüthigeren, ja zerknirschten Aufruf: „Erbarme dich unser, o Herr, erbarme dich unser! Miserere nostri, Domine, miserere nostri« (Worte aus dem 122. Psalm). Dieser Aufruf um den Act des göttlichen Erbarmens erhebt sich dann sofort zu dem Hinblick auf die dem Herrn innewohnende Eigenschaft der Barmherzigkeit, die sich schon so oft bestätigt, und auf der allein sich immer alles Hoffen und Vertrauen gegründet hat: »Fiat misericordia tua super nos, quemadmodum speravimus in te«, Deine Barmherzigkeit, o Herr, laß über uns sein, so wie wir auf Dich gehofft haben — und hoffen (Worte aus dem 32. Psalm). Und so denn im festen Glaubensgefühl, daß der Herr nimmer zu Schanden werden läßt diejenigen, welche auf ihn vertrauen, schließt der ganze Gesang mit der eben so wonnigen als demüthigen Lagerung in der Zuversichtlichkeit der Hoffnung und ihrer Erfüllung: „Auf Dich, o Herr, habe ich gehofft und hoffe ich; in Ewigkeit werde ich nicht zu Schanden werden; In te, Domine, speravi, non confundar in aeternum«; Anfangsworte des 30. Psalms, welcher der Complet angehört, also hier bedeutungsvoll den Morgen mit dem Abend verbindet und somit wahrhaft das Herz in himmlische Ruhe senkt, aber auch am Schlusse der Nocturnen, wo das Te Deum, wie gesagt, seinen canonischen Platz hat, auf die nunmehr erfüllte Hoffnung, auf das angebrochene Tageslicht hinweiset, welches durch die Laudes mit Lob und Dank begrüßt wird.

Nachdem wir nun aber die Worte des Te Deum so bis in's Innerste zergliedert und ihren organischen Zusammenhang offengelegt haben, hat die Frage, ob denn das alles auch in solcher Weise von dem Verfasser des Gesanges bedacht und gewollt sei, keine Berechtigung. Andere mögen wieder Anderes im Einzelnen erkennen und zu entfalten wissen. Das gilt ja in ähnlicher Weise von allen aus

Herz und Geist wahrhaft entquollenen Werken. Und hier haben wir es mit einem Werke zu thun gehabt, worin wir eine unmittelbare Mitwirkung Gottes, des Geist-Schöpfers, selbst von der Kirche durch die Stellung, die sie demselben in ihrem Ritus gegeben, als anerkannt haben betrachten dürfen. Wie unerschöpflich an immer neuen Perlen ist nicht der Abgrund der heiligen Schrift! Da wird nie unerfüllt bleiben das Wort: „Suchet, und ihr werdet finden."

Zum Schluß könnte ich nun auch noch sprechen von den verschiedenen Versuchen, das Te Deum in deutsche gereimte Strophen zu übertragen. Immerhin mögen dadurch anerkennenswerthe und bei entsprechender schwungvoller Melodie wirkungsvolle Lieder entstanden sein, wie jenes volltönende „Großer Gott, wir loben dich"; aber den typisch geheiligten Gehalt des Originals mit seiner geheimnißvollen Präcision können dieselben nimmer wiedergeben.

Haben wir nun aber bisher zunächst nur die Worte des Te Deum als Gegenstand unserer Besprechung ins Auge gefaßt, und der Melodie, wovon dieselben getragen werden, nur nebenher gedacht, so bleibt gerade die Melodie, die wahrhaft zu einer Einheit mit den Worten verwachsen ist, ein neuer Gegenstand für eindringliche und umfassende Behandlung, sowohl hinsichtlich ihres musikalischen Charakters, ihrer Gliederung und ihrer mit den Worten so wundersam harmonirenden Variationen, als auch hinsichtlich ihres Ursprunges und ihres Verhältnisses zur Autorschaft der Worte. Dazu gehören tiefe musikalische Kenntnisse und umfassende historisch-musikalische Studien; vielleicht, um concret zu sprechen, ein Aufenthalt in Mailand bei seinen Traditionen und vielleicht verborgen ruhenden Manuskripten. Bei dem heutigen lebendigen und erfolgreichen Eifer für kirchliche Musik werden die Klänge des Te Deum gewiß nicht überhört werden, sondern ihren Wiederhall finden in einer allseitig eindringenden Durchforschung derselben.

III. Ueber den kirchlichen Gebrauch des Te Deum.

Der kirchliche Gebrauch des Te Deum ist ein doppelter; 1. ein stehender canonischer, 2. ein gelegenheitlicher. Der stehende canonische Gebrauch knüpft sich an die sogenannten canonischen Stunden- oder Tagesgebete, wie sie dem Priester im Brevier vorgeschrieben sind. Diese canonischen Stundengebete bilden drei Abtheilungen: 1. Die Frühgebete: Matutinen u. Laudes; 2. die Stundengebete: Prim, Terz, Sext und Non, gemäß der alten Eintheilung des zwölf-

ſtündigen Tages von je drei zu drei Stunden; 3. die Abendgebete: Veſper und Complet.

Der weſentliche Beſtandtheil aller dieſer Gebete ſind (abgeſehen von den beſonderen Lectionen des Tages) die Pſalmen, in Verbindung mit Hymnus und Canticum, nebſt den ſich anſchließenden Antiphonen, Verſikeln und Reſponſorien. Von den Frühgebeten gehört der erſte Theil, die Matutin (in der Volksſprache die Metten genannt) dem erſten fernen Dämmern des neuen Tages, gleichſam dem erſten weckenden, und im Hinblick auf Petrus zum Gebet mahnenden Hahnenſchrei, alſo eigentlich noch den nächtlichen Stunden an, daher auch die drei Abtheilungen der dafür beſtimmten Pſalmengebete den Namen Nocturnen (Nachtgebete) haben, und die ſog. düſteren Metten in der Charwoche bekanntlich ſchon am Abend vor dem betreffenden Tage gehalten werden. Als Abſchluß der Matutin, nach der dritten Nocturn, erfolgt ſodann unſer Lobgeſang Te Deum laudamus, alſo gleichſam nach Verſcheuchung der nächtlichen Finſterniß, beim hellen Eintritt des Tages, zum Dank und Gruß für das neu empfangene Licht, woran ſich dann ſofort als Fortſetzung dieſes Hochgefühls die Laudes anſchließen, die wie ihr Name ſagt, in Lob und Preis ſich ergießen, mit hochgehenden Pſalmen, aufſteigenden Canticum und dem eigentlichen (metriſchen) Morgenhymnus in ſeinen melodiſchen Tönen. Eine wunderbare Poeſie liegt in dieſer, man könnte ſagen organiſch verſchlungenen Einrichtung des Breviers, ſowie in dem ganzen Ritus unſerer heiligen Kirche.

Das Te Deum nun aber als der hochfeierliche Uebergang aus den dämmernden Nocturnen in die helle Region der Laudes, übernimmt dieſen ſeinen Beruf nicht an jedem Tage, ſondern nur an Sonn- und Feſttagen, wobei alſo der neu erwachende Tag nicht bloß ein Tag der aufſteigenden Erdenſonne ſondern zugleich ein Tag des »Oriens ex alto«, des Aufgangs aus der Höhe iſt, ein Tag, der vom ewigen Lichte, vom wahrem Lichte durchleuchtet iſt, ein Tag des Herrn, ein Gedächtnißfeſt ſeiner Gnaden und Wunder, oder eines ſeiner Heiligen, in denen der Herr verherrlicht ſein will.

Von den Sonntagen ſelbſt ſind nun aber wieder ausgenommen und nicht mit dem freudigen Preisgeſang des Te Deum gezeichnet die vier Sonntage des Advents und die neun Sonntage von Septuageſima bis Oſtern; denn dieſes ſind ja die Tage, wo die Kirche auch durch die Farbe der Gewänder jene Stimmung kennzeichnet, die als im Gefühl der eigenen Unwürdigkeit demüthig vorbereitende

für die kommenden höchſten Feſtzeiten dem Frohlocken des Te Deum nicht entſpricht. Dagegen iſt in entſprechender Weiſe die ganze öſterliche Zeit gleichſam ein einziger fortdauernder Jubeltag des Herrn, wie ja auch der Auferſtehungstag ſelbſt dem eigentlichen Tage des Herrn, dem Sonntage (Dies dominica), ſtatt der Sabbatsfeier, ſeine Bedeutung und Feier gegeben hat. Und ſo wird denn während der ganzen öſterlichen Zeit von Oſtern bis Himmelfahrt, alſo der Tedeumsloſen Faſtenzeit entſprechend, die vierzigtägige Zeit hindurch, die der Herr nach ſeiner Auferſtehung noch auf Erden wandelte, jeder einzelne Tag mit jenem Schwunghymnus des offenbarten Glaubens begrüßt, jenes Glaubens, der in der Auferſtehung des Herrn ſein Siegel empfangen. Nur der Montag in der Himmelfahrtswoche iſt ausgenommen, d. i. der erſte der bekannten drei Bittage, die gleichfalls ſchon durch die blaue Farbe der Gewänder bei den eigentlichen Rogationsmeſſen ihren aus der öſterlichen Stimmung heraustretenden Charakter des demüthigen und bußfertigen Bittens an den Tag legen.

Unter den Feſttagen der Heiligen nun aber, von denen wir ſagten, daß ſie gleichfalls mit dem Te Deum begrüßt werden, bildet die einzige Ausnahme das Feſt der Unſchuldigen Kinder, am dritten Tage nach Weihnachten; aber auch nur der Feſttag ſelbſt, während der gleichfalls feſtlich begangene Octavtag wieder vom Te Deum getragen wird. Das iſt wieder ſehr ſchön und bedeutungsvoll. Am Tage ſelbſt, an welchem das Hinſchlachten der unſchuldigen Kinder, der „Marterblümelein“ wie der Feſthymnus ſie nennt, ſtattfand, ward ja, wie es aus dem Propheten Jeremias in dem Evangelium heißt „ein Weinen gehört in Rama, ein Wehklagen und Geheul; denn Rachel beweint ihre Kinder und will keinen Troſt, weil ſie nicht mehr ſind“. Aber bald, am Octavtage, erhebt die Kirche ihren Blick nach oben, dorthin, wohin die Kinder emporgeſtiegen und wo ſie nunmehr ſingen: „Unſere Seele iſt gerettet, wie der Sperling aus dem Garne der Jäger, das Garn iſt zerriſſen und wir ſind frei! Lobpreiſet ihr Kinder den Herrn, lobpreiſet den Namen des Herrn!“ So lautet das Graduale des Feſttages. Droben alſo in ihrer Verherrlichung feiern ſie das Lob des Herrn in himmliſchen Worten, während ſie auf Erden, wie das Kirchengebet ſagt, nicht durch Worte, ſondern durch den Tod das Lob Gottes bekannt haben. Und ſo wird denn der Octavtag wieder freudenvoll mit dem Te Deum begrüßt.

Indem ich nun aber den ſtehenden canoniſchen Gebrauch des Te Deum dargelegt habe, habe ich zugleich den canoniſchen Gebrauch

eines andern kirchlichen geheiligten Lobgesanges, wovon das Te Deum gleichsam ein hingezogener, anschwellender Wiederhall ist, mit eingeschlossen. Es ist das Gloria in der h. Messe, der »Hymnus angelicus« genannt, weil anhebend mit den Worten, womit die Engel in den Lüften die stille Geburt des Heilandes im Stalle feierten. An allen Tagen nämlich, wo die Matutin des Breviers mit dem Te Deum schließt, wird in der h. Messe das Gloria eingelegt; und umgekehrt, wo wir den Priester am Altare das Gloria beten sehen oder anstimmen hören, wissen wir, daß er den Aufgang des Tages mit dem Te Deum begrüßt hat. Davon sind nur zwei Tage ausgenommen, der Gründonnerstag und der Charsamstag, an welchen bei der h. Messe wohl das Gloria, aber in der Matutin nicht das Te Deum stattfindet. Natürlich, denn die Gründonnerstags-Messe ist keine Ferial- oder Werktagsmesse der Fastenzeit und der Leidenswoche, sondern sie hält sich wesentlich mit Epistel und Evangelium an das Geheimniß und die Einsetzung des h. Abendmahles, während die canonischen Stundengebete des Breviers den Leiden des Herrn gewidmet sind und die Matutin des Gründonnerstages, jene sog. düsteren Metten, die schon am Mittwoch Abend gehalten werden, bereits in den Klagetönen den Lamentationen des Jeremias sich bewegen. Und in dem h. Meßopfer des Charsamstages hören wir ja schon an dem dreimal angestimmten und immer höher steigenden Alleluja, daß die Leidenswoche überwunden und die h. Messe sich bereits im österlichen Ritus bewegt; in jenem Ritus, wie er ursprünglich in der hochfeierlichen Osternacht gehalten wurde, eingeleitet durch die geheimnißvollen Weihen der allseitigen, gleichsam elementaren Erneuerung, die jetzt gleichfalls schon am Charsamstags-Morgen dem h. Meßopfer vorausgehen, wo dann das Gloria mit verdoppelter Kraft, unter Begleitung der wiederkehrenden Orgel- und Glockentöne, den Anbruch des neuen Tags des Herrn verkündet. Die Matutin aber des Charsamstags, die am Abend des Charfreitags gehalten wird, seufzt noch das letzte Klagegebet des Jeremias aus: »Recordare quid acciderit nobis, Gedenke, o Herr, was uns widerfahren!", und kann dieses gewiß nicht mit dem Jubelstrom des Te Deum vereinigen.

Soviel über den stehenden canonischen Gebrauch des Te Deum, wodurch dasselbe einen typischen Charakter empfangen, indem es mit den eigentlichen Canticis der canonischen Stunden, mit den aus der Bibel entnommenen Gesängen, in Beziehung getreten, unter denen es auch, wie gesagt, in den Registern des Breviers mit auf-

geführt wird, obgleich es in seiner Ueberschrift den Namen Hymnus trägt.

Der zweite Gebrauch ist ein freier, gelegenheitlicher; es ist derjenige, der den Laien bekannter, als jener canonische ist, derjenige, woran das ganze Volk, die Gemeinde, Theil zu nehmen pflegt, sei es in der lateinischen Originalsprache, als Muttersprache der römischen Kirche, oder in einer Uebersetzung der Landessprache; es ist der Gebrauch bei jenen Gelegenheiten, wo für besondere göttliche Gnaden und Wohlthaten Lob und Dank zum Himmel steigt, und zwar nicht als stilles Gebet, sondern als hochfestlicher Gesang, vom celebrirenden Priester angestimmt, und dann fortgeführt vom Chor und Gemeinde in seiner wogenden Melodie, getragen von den rauschenden Tönen der Orgel und nach Umständen von schmetternden Posaunen, und begleitet von den in den Lüften sich aushallenden Klängen der Glocken. Solcher Gelegenheiten gibt es verschiedene; nach der allgemeinen Bezeichnung dafür heißt es: »Hujus Hymni solet in Ecclesia usus esse, quum magno quopiam beneficio divinitus impertitur. Von diesem Hymnus pflegt die Kirche Gebrauch zu machen, wenn sie mit irgend einer großen Wohlthat von Gott begnadigt worden." Insbesondere finden sich von ältesten Zeiten her als solche Veranlassungen angeführt: Wahl eines Papstes, Consecration eines Bischofs, Krönung eines Königs, Abschluß kirchlicher Versammlungen, Verkündigung eines Friedensschlusses, Translation von Heiligen und andern dergleichen.

Die Kirche lebt aber auch in ihren einzelnen Gliedern, und so findet sich auch für jede einzelne Pfarre die eine oder andere besondere Gelegenheit, wo das Te Deum nach dem Sinne der Kirche seine Stelle findet. Wo und wann immer aber dieser göttliche Lobgesang öffentlich angestimmt wird, da wissen es drinnen die Hallen der Dome und Kapellen, und draußen die auffangenden Lüfte, wie unwiderstehlich die Wogen dieses Gesanges mit sich fortreißen, wie Alles einstimmt, wenn es heißt: »Te Deum laudamus«, oder etwa: „Großer Gott wir loben Dich".

Und so schließen wir mit dem sehnlichen Wunsche, daß die Kirche, wie in ihrem siegreichen Glauben, so auch durch gesicherten Frieden sich in allen Landen gestimmt fühle zu dem Hochgesange Te Deum laudamus.

Druck von Mahlau & Waldschmidt. Frankfurt a. M.

Maryland,

die Wiege des Katholizismus und der Freiheit Nord-Amerikas.

Von

Dr. **Otto Zardetti.**

Motto. „Jedem Stamme der menschlichen Familie hat der Engel der Verkündung der Reihe nach die Botschaft des Friedens überbracht und ist alsdann weiter geschritten. Zur bestimmten Stunde ist er über den großen Ozean geflogen, das Antlitz westwärts gerichtet.
Marshal. „Die Missionen."

Baltimore, die Hauptstadt von Maryland in Nordamerika, feierte vom letzten 11. October an durch mehrere Tage hindurch das hundertundfünfzigste Anniversarium seiner Gründung. Ein illustrirtes New-Yorker Blatt »The daily Graphic« zeigt uns in Gegenüberstellung zweier Illustrationen, sowohl der Ansiedlung vom Jahre 1752, als der jetzigen Riesenstadt am Patapskofluſſe, die rapide Entwicklung des amerikanischen Städtewesens. Zwei hervorragende Monumente aber, treten jedem, der das Häusermeer der zweiten Illustration überschaut, sofort vor das Auge, denn sie dominiren so recht eigentlich als Denkmale und Symbole geistiger, idealer, geschichtlicher Größen über die Häusermassen und das Labyrinth von Straßen und Plätzen, welche das materielle Streben und Treiben der Handelsstadt durchtobt, wir meinen — das Monument Washingtons und die römisch-katholische Kathedrale des jetzigen Primatensitzes in den Vereinigten Staaten.

Dieſes letztere Monument, welches zum ersteren in gar manchen verwandtschaftlichen Beziehungen steht, ist es, welchem bei Anlaß des Jubiläums der Stadt Baltimore in diesen Zeilen einige Erinnerungen und Betrachtungen gewidmet werden sollen.

Der große Staatenbund jenseits des Oceans fesselt nach und nach immer mehr auch die Aufmerksamkeit der Katholiken und der Deutschen. Mit freudiger Theilnahme sehen wir als Deutsche ja

einerseits, besonders im Westen Amerikas, im Lande „der himmelfarbenen Wasser" bereits ein neues Deutschland im Werden begriffen; anderseits läßt in unsern Tagen der deutsche Katholik nur allzugerne mit einem Gemisch von Freude und Wehmuth im Herzen sein Auge über das große Wasser nach Amerika schweifen, wo er seine im Vaterland geknechtete, gefesselte und geschmähte Kirche, frei, hochgeachtet, mit überraschender Schnelligkeit sich entwickeln, ausbreiten und befestigen sieht. Der Geist Gotts, dessen Einfluß und Wirksamkeit in Mitten der angelsächsischen Race in unsern Tagen auf oft so markante und frappirende Weise hervortritt, hat wie in England, so auch im stammverwandten Nordamerika bereits eine Bewegung zu Tage gefördert, die Niemanden mehr entgehen kann. Die katholische Kirche Nordamerikas, lange Zeit in Knechtschaft gehalten, hat sich seither in nie gesehenem Maßstabe und in alle Erwartungen übersteigender Schnelligkeit im Lande des Sternenbanners zu einer Großmacht entwickelt. Wenn auch officiell noch heutzutage mit den hundert verschiedenen Sektenkirchen und religiösen Denominationen auf eine Linie gestellt, ragt sie in ihrer organischen Einheit, tadellosen Geschichte, majestätischen Gestalt über das bunte Gemenge dieser Menschenstiftungen ebenso gewaltig heraus, wie der weißmarmorne Dom über das Häusermeer New-Yorks.

Freilich ist den öffentlichen Berichten der Journale nach zu urtheilen, die erste Rolle, welche katholischer Einfluß in Ansiedlung und Entwicklung Marylands spielte, in den Festreden und öffentlichen Feierlichkeiten Baltimors schön übergangen und von den Logen- und Sektenblättern todtgeschwiegen worden. Parallel neben der universalen Gotteskirche wirkt eben auch und verbreitet sich in Amerika das internationale Gewebe der Freimaurerei; es zeigen sich zumal seit einigen Jahren im öffentlichen Leben der Vereinigten Staaten Symptome von einer zunehmenden geheimen Vereinigung gegen das Umsichgreifen und Wachsen katholischen Lebens und Einflusses. Inwiefern auch die letzte Präsidentenwahl damit zusammenhängt, wollen wir dahingestellt lassen. „Mag sein", schreibt P. Baumgartner [1]) sehr richtig, „daß die Loge auch in Amerika mit dem untergehenden Protestantismus zu einem letzten Sturme gegen die katholische Kirche sich verschwört, aber dann wird dieser Angriff ebenso sehr auf das Herz des Volkes als auf die Kirche gerichtet sein. Er wird auf den

[1]) Siehe P. Baumgartners treffliche Abhandlungen, über die kirchlichen und politischen Verhältnisse Amerikas in den „Stimmen aus Maria Laach"

Proteſtantismus ſelbſt zurückfallen, er wird vielleicht dem Staatsleben ſelbſt ſchwere Stunden ſchlagen; aber er wird die Kirche nicht vom Kontinente verbannen, welche zuerſt in Amerika daran dachte, nicht durch Zwang und Verfolgung, auch nicht durch grundſatzloſe Freiheit, ſondern durch glaubensfeſte Liebe und Duldung die Getrennten zur Einheit des Glaubens, den Staat auf den Boden des Chriſtenthums zurückzuführen."

Hier ſind wir bei unſerm eigentlichen Thema angelangt. Wir wollen aus der relativ jungen Geſchichte der Vereinigten Staaten ein Blatt ausheben, das wie wenige Blätter der Geſchichte im Allgemeinen überaus intereſſant und lehrreich iſt, und den thatſächlichen Prolog zu dem Spiele der Vorſehung in dieſem großen Staatengebiete Nordamerikas enthält. Stehen hinter dieſem modernſten aller Staatengebilde noch keine Jahrtauſende der Vergangenheit, ſo hat doch gewiſſermaßen ein Jahrhundert Amerika ein heroiſches Zeitalter gegeben. Aus der Geſchichte der erſten Anſiedlung und ſchnellen Entwicklung Marylands ſpricht zugleich eine frappirende Apologie des Einfluſſes der katholiſchen Kirche auf die bürgerliche Wohlfahrt im Allgemeinen. Sie beſtätigt die auf unleugbare Verdienſte gegründeten Anſprüche der älteſten aller Mächte der alten Welt, auf Anſehen, Achtung, Freiheit und Gleichberechtigung mit den übrigen Korporationen. „Die Katholiken der Vereinigten Staaten", ſagt am Anfange ſeiner trefflichen Vorleſung in Cleveland über das Thema »The debt America owes to Catholicity« der hochwürdigſte Biſchof R. Gilmour[1]) „brauchen durchaus nicht zufrieden zu ſein damit, daß man ſie eben duldet oder mit Allem, was man ihnen etwa zugeſteht. Nein, denn dieſe Katholiken haben ihre beſtimmten und klar ausgeſprochenen Rechte, die Niemand ihnen abſprechen kann, was immer das Vorurtheil und die Parteigeſchichte dazu ſagen mögen; Rechte ſowohl in der phyſiſchen, als moraliſchen Ordnung; Rechte, welche endlich ſo lange Rechte bleiben werden, als Amerika, die Staatsverfaſſung und die Geſetze der Vereinigten Staaten exiſtiren." Aus der Apologie für die Wahrheit dieſes Ausſpruches aber heben wir das Hauptkapitel hervor, wenn wir von der Geſchichte Marylands und Baltimores reden. Es iſt dieſe zweifelsohne die merkwürdigſte Partie der geſammten freilich meiſt

[1]) »The debt America owes to Catholicity« Lecture by the Right revd. R. Gilmour D. D. bishop of Cleveland. Delivered on April 4th 1880.

Digitized by Google

diesseits des Oceans noch unbekannten Geschichte von Staat und Kirche im nördlichen Theile der neuen Welt, ja es will uns scheinen, daß wir darin nicht blos eine gewöhnliche faktische Einleitung in die Geschichte der katholischen Kirche Nordamerikas, nicht blos eine unwiderlegliche Apologie ihrer Wirksamkeit und ihres Einflusses auf diesem ganz fremden und neuen Gebiete, sondern noch mehr, daß wir darin ein hellschimmerndes Bild der geheimnißvollen Aktion der „spielenden Weisheit auf Erden“ [1]) zu erkennen haben.

Wie nicht blinder Zufall, sondern die gewaltige Hand der Vorsehung einstens auf der Bühne unseres alternden Europas vom fernen Osten her die germanischen Stämme westwärts trieb, bis sie die Positionen einnahmen, in welchen sie ihre providentielle Rolle zu spielen hatten, so ist das stetige und immer zunehmende Hinüberströmen von Hunderttausenden europäischer Auswanderer nach Amerika gewiß nicht blindem Drange, wohl aber dem gewaltigen Stoßen der stets die Geschichte nach Westen vorwärts drängenden Hand der Vorsehung zuzuschreiben. „Nach Westen fliegt die Weltgeschichte und du als Herold kühn voran“, ist das der Biographie von Christoph Columbus gesetzte Motto. Wie ferner damals, als die Strömungen der Völkerwanderung allmählig zu stocken begannen, in Mitten einer neugebildeten Ordnung schon die Anfänge der spätern großen und providentiellen Institution des Kaiserthumes deutscher Nation zu erkennen waren, so scheinen uns in der Geschichte Marylands in Mitten einer noch jungen und neuen Weltordnung schon die Pläne der Providenz für Entfaltung der Kirche Gottes in jenem neuen Gebiete, ja selbst für deren Einfluß und Bedeutung bezüglich der bürgerlichen Entwicklung hervorzutreten. Wie endlich ein ganzes Gewebe providentieller Züge, Fügungen und Zulassungen Gottes die Geschichte jener Stadt Rom bildet, welche der Herr zum Centrum der gesammten Kirche und zum lokalen Berührungspunkte der zwei von ihm gegründeten Ordnungen, der natürlichen und übernatürlichen, erwählte, so will uns die bisherige Geschichte Baltimores und Marylands als eine deutlicher denn anderswo hervortretende Aktion der Vorsehung vorkommen. Handelt es sich ja doch um Bildung und Grundlegung des „amerikanischen Roms“, wie Baltimore auch genannt wird, der katholischen Mutterkolonie Nordamerikas, als welche wir Maryland zu betrachten haben, des kirchlichen Centrums

[1]) Prov. 8, 31 »ludens in orbe terrarum«.

der Organisation der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten.

Maryland ist schon in der politischen Geschichte der Vereinigten Staaten mit der Ehrenbezeichnung »land of the sanctuary« ausgezeichnet. Um unserer kurzen Darlegung seiner bedeutungsvollen Geschichte Einheit sowohl als Ordnung zu geben, wollen auch wir von einer Geschichte dieses „Landes des Heiligthumes" reden, sofern wir Maryland im noch höhern als politischen, im kirchlichen, providentiellen Sinne als „Land des Heiligthums", als die Wiege des Katholicismus in Mitten eines vom Sektenthum überwucherten Landes betrachten. Unser bescheidenes Festblatt zum hundertundfünfzigsten Anniversar der Gründung Baltimores wird demnach nicht blos zeigen, wie zugleich die Wiege des Katholicismus in den Vereinigten Staaten mit der Wiege religiöser bürgerlicher Freiheit auf dem Boden Marylands gestanden, sondern auch darthun, daß diese Freiheit und die katholische Kirche, wie Freiheit und Wahrheit überhaupt in ursachlicher Beziehung zu einander stehen.

I. „Das Land des Heiligthums" in seiner Vorbereitung.

„Die Geschichte der katholischen Kirche" sagt mit Recht John O'Kane in seiner »History of the Catholic church in the United States« „ist die goldene Kette, welche die Landung von Christoph Columbus mit dem Jubeltage des Centenars zu Philadelphia im Jahre 1876 verbindet". Wir können das Gleiche bezüglich Baltimores und seinen Jubelfesten aussagen. Seitdem in Columbus, dessen Name Christoph oder Christusträger seine ganze providentielle Mission ausdrückt, der erste Katholik diese westliche Hemisphäre betrat, hat die Wirksamkeit der katholischen Kirche ununterbrochen zuerst unter den Ureinwohnern, dann unter den ersten Ansiedlern, endlich unter dem bunten Völkergemisch, das sich um das Sternenbanner schaarte, die herrlichsten Resultate zu Tage gefördert und hat die Kirche erst durch ihre Martyrer, dann durch ihre Apostel, endlich durch ihre großen Bischöfe auch dieses ferne Land und Volk sich verpflichtet.

Wir haben in erster Linie die „Martyrer Amerikas" genannt. Leider ist gerade die Geschichte der ersten christlichen Heroen, welche sowohl längs der amerikanischen Meeresküste, als weiter im Lande bis hinauf zum Lorenzostrome Canadas unter dem Mordbeile der Rothhäute vollendet, viel zu wenig bekannt und während schon so

manche Blutzeugen Chinas und Japans die Ehre der Altäre gefunden, ist diese noch keinem jener Diener Gottes zu Theil geworden welche der neuen Welt Nordamerikas die Bluttaufe vermittelten. Maryland, das von der Providenz bestimmte Stammland der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten hat nun auch diese Bluttaufe schon auf nicht gewöhnliche, sondern außergewöhnlich feierliche Art erhalten. Blutroth ist das Titelblatt seiner Kirchengeschichte. Wie Rom als Centralstätte des gesammten Christenthums in reichlicherm Blute der Martyrer als andere Städte dazu eingeweiht wurde, so verlieh auch ein höchst merkwürdiges Martyrium christlicher Glaubensboten diesem künftigen „Kirchenstaate" Nordamerikas seine Weihe, und hierin eben möchten wir die Vorbereitung dieses „Landes des Heiligthums" erkennen. Columbus war der erste Kreuzesträger in Amerika und seine glänzendste erste Eroberung feierte er bei der Taufe der sechs ersten Indianer zu Barcelona. Nicht Handelsinteresse und Eroberungssucht, sondern religiöser Enthusiasmus sandte Amerika die größten, einflußreichsten und segenbringenden Männer. Bald nach Columbus Weltentdeckung sehen wir ein Netz von Missionsstationen sich vom Süden längs der Küste des Oceans hinauf bis an den Lorenzo und von dort wieder weiter den großen Seen des Ontario, Erie, Huron, und Michigansees entlang bis in den Nordwesten Minnesotas und die Thäler des Mississippi sich verzweigen. Mehr als ein halbes Jahrhundert, bevor englische Katholiken an den Ufern der Chesapeake landeten, um die Kolonie von Maryland zu begründen, war schon Christen- und Apostelblut geflossen.

Einige spanische Seeleute nämlich, welche von Florida aus bis in die Chesapeake segelten und diese Bucht schon damals „St. Marys" nannten, fanden daselbst einen Indianerstamm ansässig, der sich „das Stammvolk von Axacan" nannte. Sie hatten sich in der Absicht, Christenthum und Civilisation am leichtesten durch einzelne civilisirte Stammglieder der Gesammtheit zu vermitteln, eines Sohnes des dortigen Häuptlings bemächtigt, ihn nach Florida entführt und von da aus auf den Rath der dortigen Missionäre, welche in dem jungen Indianer seltene Talente entdecken wollten, nach Spanien zur weitern Erziehung und Heranbildung geschickt. Don Louis, wie sich der junge Indianer seit seiner Taufe nannte, erbat sich dann nach einigen Jahren Erlaubniß zur Rückkehr, um, wie er versprach, seinen Einfluß auf Christianisirung seines Mutterlandes ausüben zu können. Er landete in Florida, gewann hier zum apostolischen Werke den angesehenen

Jesuiten Segura mit acht übrigen vom Eifer für Verbreitung des Evangeliums glühenden Mitgliedern desselben Ordens, segelte mit denselben im Jahre 1570 an der Küste Floridas hinauf nach Chesapeake-Bay, brachte endlich so in göttlicher Zulassung dem providentiell erwählten Lande nicht blos seine ersten Apostel, sondern — seine ersten glorreichen Blutzeugen! Die glaubensmuthigen Apostel hatten eben nicht vermuthet, daß anstatt eines Neubekehrten, der vorgab, ihrem Eifer neue Bahnen zu eröffnen, ein Judas sie zum Martyrtode führe. Sie zogen unter Anführung des jungen Don Louis immer tiefer ins Innere hinein; glaubten erst der verrätherischen Lüge ihres Führers der vorgab, seinen Stamm zu ihrer Aufnahme vorzubereiten und kamen erst nach langem fruchtlosem Warten, Hungern und Umherirren zur Kenntniß, daß Louis sie nicht geführt, wohl aber auf gottlose Weise angeführt und verrathen habe. In dunkler Wildniß feierten sie noch auf einem von rohen Steinen errichteten Nothaltar das erste heilige Opfer in diesem Lande. Die Stunde, wo Maryland getauft werden sollte, war herangerückt. Nach langer Abwesenheit erschien endlich Don Louis an der Spitze eines lärmenden und Kriegslieder singenden Haufens als — Mörder.

Sämmtliche Missionäre fielen unter der Mordaxt oder den Mordpfeilen der Rothhäute. Ein Indianerknabe nur, der später in Havanna erzogen wurde, entrann, um das traurige, besser gesagt glorreiche Loos der ersten Martyrer von Maryland zu verkündigen. Blut aber ist der Same der Christen und der einzig solide Kitt, das Kreuz des Herrn dauernd irgendwo zu befestigen. So diente es auch in Maryland nur dazu, den zur Wiege des Katholizismus und der Freiheit auserwählten Ort für seine Bestimmung vorzubereiten.

II. „Das Land des Heiligthums" in seiner Erwählung.

Das Blut dieser Martyrer war seit ungefähr einem halben Jahrhundert vertrocknet, als die herrlichste Saat des Christenthums dem so geweihten und befruchteten Boden entsprießen sollte. Auf dem Gebiete der neuen Welt hatten sich unterdessen die europäischen Nationen ebenfalls neuzubilden begonnen und wir sehen neben Neu-Spanien im Süden, ein Neu-Holland, ein Neu-England, ein Neu-Frankreich entstehen. Wie aber einstens die wilden Stämme, welche zur Zeit der Völkerwanderung von Osten her über das mittlere und westliche Europa dahinflutheten, meist der katholischen Kirche feindselig, oder als Anhänger des Arianismus die erbittertsten Gegner des orthodoxen

Glaubens waren, so waren auch, die französischen und spanischen Ansiedler abgerechnet, die meisten Einwanderer in Amerika fanatisirte Sectirer Englands und diese entwickelten nicht selten erst in der neuen Welt die grausamen und das Gewissen knechtenden Consequenzen ihrer religiösen Theorien. Und doch sollte in der Zukunft weder das spanische noch französische, sondern das angelsächsische Element in der neuen Welt Nordamerikas maß- und tonangebend werden. Und doch sollte nach den Plänen einer Alles ordnenden Weisheit auch auf dem immensen Ackerfelde, worauf die bunteste Variation des Unkrautes wucherte, sich ein Plätzchen finden, wo zuerst apostolische Männer die Ableger des wahren Glaubens in die Erde senken und so den Riesenbaum, der jetzt die Union schon überschattet, in seiner Hauptwurzel festsetzen könnten.

Zu diesem Zwecke hatte die Vorsehung schon die Instrumente bereitet. In Rücksicht auf den vor 50 Jahren gezahlten Preis des Blutes hatte sie im Mutterlande der englischen Colonien den künftigen Hauptapostel herangebildet. Ihm zum Führer gab sie diesmal einen Mann, der in retrograder Bewegung von den Wegen der Häresie in den Schooß der Mutterkirche zurückgekehrt war und Glauben, Civilisation, Verfassung, ja seinen eigenen Namen der Stadt bringen sollte, zu deren Jubiläum wir schreiben. In das Herz des diesmaligen Häuptlings der Indianer am Patapskofluſſe aber legte sie schon vor Ankunft der Friedensboten die Sehnsucht und das Verlangen nach der frohen Botschaft. So waren bereits alle Faktoren in Harmonie gesetzt, welche die Erwählung des im Blute vorbereiteten „Landes des Heiligthums“ im Werke auf Erden ausführen sollten.

Der zum Apostel Marylands erwählte Gottesmann war wiederum ein Sohn jener Gesellschaft Jesu, deren Wirksamkeit auf dem Gebiete der Union die ruhmvollsten aller Spuren zurückgelassen hat, nämlich der Engländer Andreas White, geboren zu London 1579.

In Folge der Apostasie Englands war auch er gezwungen worden außer seinem Vaterlande im berühmten Collegium von Douay in Frankreich seine priesterliche Heranbildung zu suchen, kehrte aber kaum zum Priester geweiht und 25 Jahre alt nach England zurück, um dem verborgenen und gefährlichen Apostolate inmitten eines unglücklichen Landes obzuliegen. Doch auch auf seiner Stirne erkannte man das Merkmal der Rechtgläubigkeit — Grund genug zu ewiger Verbannung. P. White ward im gleichen Jahre, in dem der Jesuit Southwell unter schrecklichen Torturen hingerichtet wurde, mit vielen seiner Genossen lebenslänglich verbannt, kehrte auf den Continent zurück, trat

nach zweijährigem Noviziat zu Löwen in die Gesellschaft Jesu, kehrte in dieser Eigenschaft nochmals, ein gottloses Verbannungsedikt und dessen drohende grausame Sanktionen mit apostolischem Muthe verachtend, nach England zurück, wirkte hier er zehn mühevolle Jahre, bis ihn eine Ernennung zum Theologieprofessor nach Spanien berief, kehrte aber zum drittenmale, mit dem ruhigen Leben des Collegiums seinen apostolischen Drang nicht befriedigend, nach England zurück. Und doch war er nicht für England bestimmt, wohl aber für den Apostolat seines stammverwandten Landes jenseits des Weltmeeres. Jetzt erst schlug seine Stunde, auf welche seine bisherige apostolische Laufbahn nur eine Vorbereitungscarrière gewesen. Hatte sein Ordensbruder vor 50 Jahren mehrere Genossen zum Tode und Martyrium, so sollte nun White neue Apostel zum apostolischen Leben und Wirken ebendahin führen, in symbolischer Bedeutung seines eigenen Namens „White" die Seelen der Rothhäute weiß waschen, nachdem das reinigende Blut geflossen. Hier bei seinem dritten Aufenthalte in England führte die Vorsehung den Apostel mit dem späteren politischen Gründer Baltimores zusammen.

Dieser zweite für Marylands Christianisirung auserwählte Mann war Sir George Calvert, erster Lord von Baltimore. Als der Sohn von Leonhard Calvert von Yorkshire in England, geb. 1580, gehörte er wie sein Vater der bereits über das einstige katholische Land hin festbegründeten Anglikanischen oder Hochkirche an, studirte mit Auszeichnung auf der berühmten Landesuniversität zu Oxford, wo er graduirte, und vollendete seine Heranbildung durch eine Tour über den europäischen Continent. 25 Jahre alt ehelichte er Miß Minne, welche ihm den spätern Ausführer seiner Pläne, seinen ersten Sohn „Cecil" gebar. Sein ausgezeichneter Charakter, unterstützt von seltener Begabung und Bildung, führte ihn nun in rapider Aufeinanderfolge von einem Ehrenposten zum andern. Er erhielt eine Stellung am Hofe, ward 1617 zum Ritter geschlagen, 1620 königl. Geheimrath mit einer Pension von 5000 Dollars pro Jahr, und Mitglied des »House of Commons.« Allein ein Ehrentitel fehlte noch — der des Katholiken, und über die herrlichen Naturanlagen und Geistesgaben hatte die Gnade und Wahrheit erst das schwache Licht der zuvorkommenden Gnade gegossen. In Calvert's edlem Herzen stiegen Zweifel auf über die Wahrheit seines väterlichen Bekenntnisses. Die Religion Alfreds und Bedas des Ehrwürdigen ward vor seinem betrachtenden Auge immer strahlender. Merkwürdig

genug aber brachte eine ganz besondere Charakteristik der Kirche Gottes in seinen Forschungen Klarheit und gab seinen Zweifeln ein Ende. Nicht die von den Theologen angenommenen vier Merkmale der wahren Kirche, sondern das gerade in seinen Tagen über den ganzen Continent hin, wie in England grell und bluthroth beleuchtete Merkmal der verfolgten Kirche führte den Sohn eines Landes der Verfolger zur Kirche zurück. Wenn, wie die ganze Schrift an zahllosen Orten es betont, die wahre Braut des Herrn eine verfolgte sein muß, so konnte, sagte ihm die Evidenz der Thatsachen, es nur die alte römisch-katholische Kirche sein. Der Mann, welcher den verfolgten Katholiken unter den amerikanischen Sectirern ein »home« und Asyl begründen sollte, ward in merkwürdiger Weise von der Verfolgung selbst bekehrt. Wieder ein frappirendes Merkmal des Werkes der Vorsehung, als welches wir die Geschichte Marylands bezeichnet haben.

Im Jahre 1624 trat Calvert in den Schooß der Mutterkirche zurück, resignirte sofort, um mit seinem Gewissen nie in die Enge zu kommen, auf die ehrenvolle Stellung als Staatssekretär, ward aber selbst von Jakob I. wegen seines offenen und noblen Charakters trotz seines Uebertrittes so geehrt, daß er ihn zugleich mit Annahme seiner Resignation zum lebenslänglichen Geheimrath und zum Lord Baltimore, von Baltimore in Irland, ernannte. Lord Baltimore kannte von nun an nur mehr eine Aufgabe, welche ihm klar als eine von Gott selbst ihm aufgetragene vorschwebte. Im Besitze des wahren Glaubens, wollte er nun seinen Glaubensbrüdern, welche der Fanatismus dies- und jenseits des Meeres verfolgte, ein Asyl ausfindig machen, aber in Gottes Leitung that er mehr und ward so der Gründer des Stammlandes der katholischen Kirche und der spätern Primatialstadt der Hierarchie in der Union. Erst segelte er 1626 mit seiner Familie nach Neufundland, ward aber vom ungesunden Klima genöthigt zurückzukehren. 1628 segelte er nach Virginien, um dort vielleicht leicht zu finden was er suchte, aber da er die dortigen Staatseide, welche sein Gewissen verwerfen mußte, nicht schwören wollte, erkannte er, daß auch hier seines Bleibens nicht sei. Endlich segelte er nach Chesapeak-Bay, fand das schöne und holzreiche Gelände seinem Zwecke sehr dienlich und beschloß hier eine neue Colonie zu gründen, wo Jeder frei und ungehindert Gott nach dem Drange seines Herzens dienen könnte. 1628 kehrte er zurück und erbat sich von Carl I., der inzwischen Jakob auf dem englischen Throne gefolgt war, die königliche Urkunde, welche ihm Mary-

land als Territorium zuwenden sollte. Diese erfolgte am 20. Juni 1632, aber erst, nachdem der Patriarch dieses neuen Landes sein Auge für diese Zeitlichkeit geschlossen. Er war bereits am 12. April dieses Jahres gestorben. Als ein Moses des providentiellen Landes hatte er es geschaut und nicht betreten. Aus seinem Fleisch und Blut aber war der Josua schon gebildet, der in dasselbe einziehen sollte. Um diese Zeit war es, wo die Vorsehung diese zwei für ihre künftigen Hauptrollen in Maryland bereits vorbereiteten Männer, P. White und Lord Baltimore zusammenführte.

Der Letztere wünschte sich als geistlichen Leiter seiner Expedition den P. White. „Die Gesellschaft, welcher der Ordensmann angehörte," sagt O'Kane's Geschichte, „ging freudig auf die Absichten des englischen Lords ein, welche solch eine Erweiterung der Grenzen des Reiches Gottes versprachen." Mit der neuen Expedition aber beauftragte Cecil seinen Bruder Leonhard Calvert und ernannte ihm zum Gouverneur der neuen Colonie, welche in Erinnerung und Verehrung der katholischen Königin Henriette Maria, Maryland genannt wurde. Auf zwei Schiffen, genannt die „Arche" und die „Taube", segelte die Auswanderungscolonne, bestehend aus ungefähr 200 Engländern und Irländern, welche beinahe sämmtlich gute Katholiken und Männer von Ansehen und Vermögen waren, von der Insel Wight nach der neuen Welt ab. Mit dem Gouverneur standen P. White und P. John Altham an deren Spitze. „So segelten wir, um mit dem Reisetagebuch P. White's zu sprechen, „im November 1633 ab, um dem England verheerenden Geiste der Intoleranz zu entfliehen und Altäre der Freiheit in der Wildniß zu errichten. Unsere Reise und Schiffe aber hatten wir unter den Schutz Gottes gestellt durch die Fürbitte der seligsten Jungfrau, des heiligen Ignatius und der Schutzengel Marylands." „Es war," sagt Mc Sherry, „ein großes Unternehmen, hervorragend in der Entwicklungsgeschichte der Menschen." Nach vier stürmischen Reisemonaten erst erblickten sie die Ufer einer neuen Heimath und landeten zuerst auf der Insel S. Clemens. Hier feierten sie nach P. White am 25. März, an welchen die Kirche das Fest der ersten frohen Botschaft an Maria feiert, zum erstenmale das heilige Opfer, zogen dann, gemeinsam die Litanei vom heiligen Kreuz singend, zu einer vom Gouverneur bezeichneten Stelle und errichteten daselbst ein großes Kreuz von Holz. Jetzt erscholl über die Gegend hin wenigstens die stumme Predigt des Kreuzes: „Sehet da das Kreuzesholz, fliehet, ihr feindlichen Gewalten." So bedeutungsvoll und

feierlich einst der Aufzug eines heiligen Augustin gewesen, als er einst am Anfang der christlichen Geschichte Englands unter Vorantragung des Kreuzes dem angelsächsischen König Ethelred entgegenzog, und so hochfeierlich einst der Moment war, wo am Flüßchen Steinach, am Platze, auf dem jetzt die Stadt St. Gallen in der Schweiz liegt, ein heiliger Gallus, der Apostel Allemanniens, das erste Kreuz von Haselstauden in der damaligen Wildniß errichtete, so bedeutungsvoll und prophetisch war diese „Kreuzerhöhung in Maryland." „Heil, Leben und Auferstehung" entströmte auch diesem Zeichen der Erlösung. Das damals dort errichtete Kreuz schimmert nun auf der Primatialkirche Nordamerikas und der unstät verfolgte Katholik hat hier endlich Ruhe gefunden. Um sofort die Ureinwohner von ihrer edlen Gesinnung zu überzeugen, kaufte der Gouverneur den Indianern eine Strecke Landes ab, nannte es St. Marys und begann darauf den Bau der Stadt St. Marys. Was aber zum ewigen Ruhm dieser katholischen Ansiedler spricht, das ist die Harmonie, welche einzig hier in Maryland zwischen den Bewohnern der Stadt St. Marys und den Rothhäuten in ihren Wigwams (Zelten) herrschte. Während es eine Zeit gab, wo unter den Puritanern von Massachusetts „einen Wolf oder einen Indianer schießen" gleichbedeutend war und in Rhode Island der arme Wilde gleich dem Viehe verkauft war, ist nach McSherry „Maryland die einzige Ansiedlung, die nicht vom Blute der Ureinwohner geschändet worden." In der That aber war auch hierin Marylands Geschichte nur das Bild der Wirksamkeit katholischer Kirche in der Union im ganzen und die grausame Behandlung des rothen Mannes von Seiten der englischen Colonisten nur das Vorspiel der himmelschreienden Vernichtung der Indianers durch die Yankees.

Wir haben aber in Hervorhebung der providentiellen Züge in dieser Ansiedlung auch des Gegensatzes eines Indianer-Häuptlings gegenüber dem schon erwähnten „rothen Judas" erwähnt. In der That hatte die Vorsehung den Eifer der neuen Apostel durch das Verlangen eines ganzen Stammes nach der Botschaft des Heiles beantworten lassen und die in der Taufe gekrönte Bekehrung des wilden Häuptlings der Pascatowaysindianer und seines Stammes vollendet glorreich diese „Erwählung des Landes des Heiligthums." Der Name des Häuptlings war vorher Chilomacon, sein Stamm der mächtigste und gefürchtetste der Rothhäute dieser Küste. Als aber P. White, dessen Mitarbeiter durch die Ankunft neuer Missionäre, wie der Je-

ſuiten Brock, Copley und Fiſcher, ſowie zweier Kapuzinerbrüder verſtärkt wurde, vor ihm erſchien, empfing er ihn höchſt freundlich, nannte deſſen Ankunft die Erfüllung wiederholter Träume, und war endlich, nachdem ihn P. White in einer gefährlichen Krankheit noch geheilt hatte, voll der Sehnſucht nach dem Bade der Wiedergeburt. Wie einſt „der ſtolze Sigambrer", ſo beugte nun nach ertheiltem Unterrichte auch der „wilde Chilomacon" ſein federngeſchmücktes Haupt vor der Lehre und dem Zeichen des Kreuzes. Wie jener einſt heidniſche Franke auch ſeine Stammgenoſſen zum Glauben Chriſti brachte und „verbrannte, was er zuvor angebetet hatte," ſo nahm der Indianerhäuptling ein Götzenbild, ſtieß es mit dem Fuße und ſprach: „Kindiſcher Aberglaube hat lange unter uns geherrſcht. Es iſt nur ein Gott und er iſt der große Geiſt, den der Schwarzrock kennt. Alles iſt ſeiner Hände Werk." Am 5. Juli 1640 fand in einer zu St. Mary errichteten Kapelle unter Anweſenheit Lord Baltimore's und aller hervorragenden Coloniſten die Taufe der königlichen Indianerfamilie ſtatt, welche von hundert andern Indianern noch erbeten wurde. Der König erhielt den Namen Karl, die Königin Maria und beide wurden nach erhaltener Taufe noch feierlich nach katholiſchem Ritus getraut. Zwar ſtarb der König bald, aber nicht, ohne vorher im Leben wie auf dem Todbette noch ein herrliches Beiſpiel wahrer Bekehrung geweſen zu ſein. Das war die Frucht des Martyrblutes und auf die Vorbereitung war die Erwählung des „Landes des Heiligthumes" gefolgt.

III. „Das Land des Heiligthums" in ſeinem Ausbau.

Während aber Calvert und ſeine Miſſionäre ſich der Rothhäute annahmen, pflegten ſie anderſeits die Anſiedlung, welche nach Gottes Plan die Wiege des Katholicismus im Gebiete der ſpätern Union werden ſollte, in ihrer ſofortigen Entwicklung aber die thatſächliche Apologie der Kirche und Wahrheit als Mutter der Freiheit und Toleranz wurde. Was wir jetzt vom Ausbau dieſes „Landes des Heiligthums" melden, iſt für alle Leſer und Zeiten höchſt merkwürdig und beweiſt ſchlagend, wie Freiheit und Toleranz, gleich den Genien der Kunſt, Wiſſenſchaft und jeder edlen Beſtrebung, ſtets dem „Engel der frohen Botſchaft" der katholiſchen Kirche folgen. „Hier in St. Marys", ſagt O'Kane in ſeiner History of the cath. church in the U. S., „fand die Freiheit ein »home«, denn die katholiſchen Anſiedler von Maryland waren die Begründer religiöſer

und bürgerlicher Freiheit Nordamerikas," und was er hier sagt, bestätigt die unwiderlegliche Geschichte. Wohl haben in neuer Zeit der englische Premierminister Gladstone in seinem mit historischen, wie theologischen Irrthümern gleich gefüllten Buche „die Vatikanischen Dekrete" und auch einige tumultuöse Festredner und Pastoren beim letzten Baltimorer-Jubiläum die „Glorie der Begründung amerikanischer religiöser Freiheit" den Katholiken streitig machen wollen, aber sie werden dem einstimmigen, oft in panegyrischem Schwunge ausgesprochenen Urtheile der Historiker Wynne, Douglas, Bozmann, Davis, MacScherry, Bancroft, nicht zu widerstehen vermögen. Nach Maryland eilten alle des Glaubens willen Verfolgten: Puritaner, Quäcker, Protestanten, um im Schatten des dort feierlich verkündeten Gottesfriedens friedlich nebeneinander zu leben.

Ward auch bald darauf diese Großherzigkeit der katholischen Ansiedler denselben in unerhörter Grausamkeit vergolten, als 1642 eine Partei von Puritanern, aus Virginien vertrieben, in Maryland eindrang, Calvert vertrieb, die Altäre niederriß und die Missionäre in Eisen und Bande legte, so vergalten die nach vier Jahren zurückgekehrten Katholiken den Undank nur durch Großherzigkeit.

Es war im Jahre 1649, als auf Lord Baltimore's Betreiben die Generalversammlung die berühmte Toleranzakte annahm, welche zuerst Lord Baltimore und nach ihm alle Statthalter Marylands beschwören sollten. Sie bildet die Grundlage der nach dem Unabhängigkeitskriege proklamirten religiösen Freiheit in der Union und ist wie die Magna carta Englands ein hochwichtiges Dokument zum Beweise, wie die katholische Kirche in Wahrheit nicht knechtet, sondern frei macht. Während alle anderen Colonien Nordamerikas sich in religiösen Kämpfen schädigten, formulirte Baltimore seine Toleranzakte folgendermaßen: „Gewissenszwang in Glaubenssachen hat immer, wo er geübt wird, schlimme Folgen. Daher soll innerhalb der Grenzen dieses Landes Niemand, der an die Gottheit Jesu glaubt, wegen seiner religiösen Ueberzeugung und in der freien Uebung der christlichen Religion gestört, belästigt oder beunruhigt werden. Das geschieht, um Ruhe und Frieden in dieser Provinz und um gegenseitige Liebe und Zuneigung unter den Einwohnern aufrecht zu erhalten." „Lord Baltimore", ruft hierbei der Geschichtsschreiber Bancroft aus, „verdient unter die weisesten und mildesten Gesetzgeber gezählt zu werden." Aus

der Akte leuchtet ebenso sehr die Milde und Toleranz, als die tief christliche Gesinnung, welche die Freiheit mit dem Glauben an den Sohn Gottes begrenzt. Zeitlicher Segen und rasches Emporblühen folgte dieser Schlußnahme. Bancroft sagt hierüber, nachdem er schon am Beginn der Ansiedlung Marylands behauptet hatte, daß es in sechs Monaten weiter fortgeschritten sei, als Virginien in vielen Jahren: „Unter den milden Einrichtungen und der Freigebigkeit Baltimore's blühte die traurige Wildniß bald mit dem regsamen Leben und der Thätigkeit glücklicher Ansiedlungen. Die römischen Katholiken, welche durch die englischen Gesetze unterdrückt wurden, waren sicher, in den ruhigen Häfen von Chesapeak ein friedliches Asyl zu finden, und auch Protestanten wurden dort gegen protestantische Intoleranz geschützt. Dies waren die schönen Auspizien, unter denen die Provinz Maryland ins Dasein trat. Ihre Geschichte ist die des Wohlwollens, der Dankbarkeit und der Toleranz." Denjenigen gegenüber aber, welche gerne leugneten, daß die katholische Wahrheit dem „Land des Heiligthums" seine Weihe gegeben, halten wir die Worte des protestantischen Geschichtschreibers Davis entgegen, der so schön sagt: „Lassen wir die Protestanten mit warmem Herzen dies zugestehen und den Tribut der Dankbarkeit unsern katholischen Vorvätern zollen, der ihrer Erinnerung in so reichem Maße gehört. Lassen wir deren Thaten in unsern Herzen eingegraben sein und deren Namen wiederklingen in unsern Häusern. Lassen wir sie kanonisirt werden durch die dankbare Hochachtung des Amerikaners und in lebendiger Ueberlieferung deren Geschichte der entferntesten Nachwelt vermitteln. In einem Zeitalter der Gottlosigkeit fochten sie als wahre Männer mit heroischem Muthe die erste große Schlacht für religiöse Freiheit und ihr Ruhm, ohne Rücksicht auf ihr Bekenntniß, ist jetzt Erbtheil nicht nur Marylands, sondern Amerikas."

Während von den zwei providentiellen Männern für Entwicklung Marylands Lord Baltimore noch vor uns steht, haben wir den Apostel bereits aus den Augen verloren. „Undank ist der Welt Lohn", hat er wohl erfahren, aber es hat ihn das nie geschmerzt, weil ihm der Welt Dank zu gering war. Wie Amerikas Entdecker am Ende seines Lebens die Ketten trug, so ward P. White bei der ersten stürmischen Erhebung der Puritaner 1644 in Eisen gelegt und zur Rückkehr genöthigt. Während andere seiner Genossen nach Amerika zurückkehrten, sah er dessen Gestade nicht mehr und starb in Verborgenheit nach der Bibliotheca scriptorum S. J. von P. Southwell am 27. Dezember

1656 im 78. Jahre seines Lebens eines heiligen Todes. In seinem Leben ist beides symbolisirt, sowohl die katholische Generosität, welche ihn die Ernennung als Mitglied der Generalversammlung ausschlagen ließ, als die sectirerische Grausamkeit, die den Apostel und Mitbegründer der Freiheit in Ketten legte. Sein Bild bildet deshalb den Uebergang zur neuen Periode.

IV. „Das Land des Heiligthums" in seiner Verwüstung.

Wir haben bereits von der ersten Revolution inmitten des friedlichen Staates gehört. Eilf Jahre nach Annahme der Toleranzakte erhoben sich die Puritaner, deren Fanatismus bei der Kunde von der Execution Karls I. und der Diktatur Cromwels neu aufwachte, wiederum. Sie triumphirten mit Hülfe Englands und beriefen 1654 eine Generalversammlung mit Ausschluß der Katholiken, welche die Toleranzakte zum ewig evidenten Beweise, auf welcher Seite die Toleranz in Wahrheit zu finden ist, zurücknahm.

Ein protestantischer Amerikaner, Professor Walters aus Philadelphia schreibt selbst hierüber: „Es ist ein merkwürdiges und lehrreiches Schauspiel, zu sehen, wie die Puritaner ihre protestantischen Brüder in New-York verfolgten, wie die Episkopalen Strenge gegen die Puritaner in Virginien anwandten und wie die Katholiken, gegen die sich alle Andern verschworen, in Maryland ein Heiligthum bildeten, in dem alle anbeten und Keiner unterdrücken wollte, und wo selbst Protestanten eine Zuflucht vor protestantischer Verfolgung finden konnten. Aber diese letztere, durch ihre Undankbarkeit noch mehr als durch ihre Ungerechtigkeit abscheulichen Menschen projektirten nicht bloß die Abschaffung des katholischen Gottesdienstes, sondern auch jeden Theil jenes Systems der Duldung, unter dessen Schutz sie im Stande waren, sich zu seinem Sturze zu verschwören." Allerdings setzte 1660 König Karl I. Lord Baltimore wieder in seine Rechte ein und kam mit ihm wieder der heißersehnte Friede, doch nur vorübergehend. Wilhelm der Eroberer bestieg den Thron von England; ein protestantischer Gouverneur ward nach Maryland gesandt und ein neues Gesetz erlassen, „um das Umsichgreifen des Papismus (popery) zu hemmen."

Dieses enthielt, zum ewigen Denkmal, wie der Fanatismus katholische Generösität vergilt, folgende Bestimmungen: 1. Katholischen Bischöfen und Priestern ist es untersagt, Messe zu lesen und Funktionen auszuüben. 2. Katholiken sind, es sei denn sie schwören ihren Glauben

ab, der bürgerlichen Rechte beraubt. 3. Katholiken sind verpflichtet zum Unterhalt der anglikanischen Hochkirche mitzusteuern. 4. Katholische Kinder sollen nach Kräften dem Einfluß des Papismus entzogen werden. 5. Katholische Auswanderer können Maryland nicht betreten u. s. w., ja selbst in gewissen Theilen der Stadt durften Katholiken sich nicht zeigen. Der Verwüster stand in der That in Mitte des Heiligthums und behauptete 70 lange Jahre sein usurpirtes Gebiet. „So hatten," sagt Bancroft weiter, „die Anhänger der katholischen Kirche in Amerika keine Hülfe. Sie allein blieben der Unduldsamkeit und Ungerechtigkeit ihrer protestantischen Mitbürger ausgesetzt und wurden in dem Lande als Heloten behandelt, das sie durch ihre wahrhaft katholische Freisinnigkeit nicht nur für sich, sondern für alle verfolgten Religionsgesellschaften zum Asyle umgeschaffen hatten, und zwar viel früher, als Penn in Pennsylvanien seine Gewissensfreiheit eingeführt hatte." Die Abkömmlinge der katholischen Pilgrime von Maryland aber blieben in allen Stürmen dem Glauben ihrer Väter treu. Die Söhne des heiligen Ignatius nährten im Verborgenen das heilige Feuer. Mit den katholischen Abkömmlingen bildeten sie den Felsen, den sectirerischer Fanatismus wohl umtoben, doch nicht stürzen konnte. Aus ihrem Blute bildete die Vorsehung wieder die zwei Männer, welche bestimmt waren, das „Land des Heiligthums" herzustellen und zu verherrlichen.

V. „Das Land des Heiligthums" in seiner Wiederherstellung und Erhöhung.

Wäre, wie einst unter den Juden des zerstörten Jerusalems, auch unter den geknechteten Katholiken Marylands ein Prophet auferstanden, so hätte er wohl auch diesen gedemüthigten Bewohnern vom „Lande des Heiligthums" zugerufen, daß schöner als der erste, der zweite Tempel, das wiederhergestellte Heiligthum sein werde. Wir verstehen unter Wiederherstellung und Erhöhung des „Landes des Heiligthums" die Rückgabe der religiösen Freiheit an Maryland, deren Ausdehnung über die Union seit dem Unabhängigkeitskampfe und Baltimores Erhebung zu dem ersten Bischofs- und Metropolitansitze der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten.

Daß es so gekommen, ist nun wieder ein Werk der Vorsehung, welche wir in Marylands Geschichte so hell leuchtend hervorschimmern sehen. Mittel dazu waren die von ihr harmonisch vereinigten Zeitumstände, Ereignisse und Personen. Alle diese Fügungen

in Wiederherstellung des Heiligthums gipfeln aber in zwei Männern, welche wie P. White und Lord Baltimore gleich groß und majestätisch dastehen, nämlich in John Caroll von Carollton, dem Mitunterzeichner der Unabhängigkeitserklärung, und John Caroll, dem ersten Erzbischof von Baltimore und Patriarchen der katholischen Hierarchie Nordamerikas.

Hatte religiöser Fanatismus die Katholiken lange als Heloten betrachtet, so trieb doch das Näherrücken des Unabhängigkeitskrieges und die hiezu nothwendige Vereinigung aller Landeskräfte zu allmählich steigender Milde und „die Bigotterie der englischen Gewalthaber ward verächtlich, als sie in Georg III. auftrat." Der Continentalkongreß von 1774 proklamirte bereits eine ausgedehnte Toleranzakte. 1776 wurden die Katholiken Marylands, von denen bereits viele angesehene Stellen bekleideten und durch Reichthum hervorragten, emancipirt und in allen bürgerlichen Rechten ihren Mitbürgern gleichgestellt.

Vor allem aber fielen die vielen und großen Verdienste, welche sich die Katholiken in den Vereinigten Staaten im Unhabhängkeitskrieg erworben, in die Wagschale, als es sich darum handelte, ihnen legale Gerechtigkeit und Freiheit zuzuerkennen, wo immer das Sternenbanner flattern sollte. Die Katholiken hatten einstimmig und mit Aufbietung aller physischen und moralischen Kräfte den Kampf für die Unabhängigkeit des Vaterlandes aufgenommen und sich als geschlossene hochpatriotische, muthige Phalanx der Freiheit gegenüber den englischen Bedrückern gezeigt. John Caroll von Carollton, auf den wir nochmals zurückkommen, war ein eifriger Katholik; der Commandant der ersten Seeschlacht, Jeremias O'Brien war Katholik; „der Vater der amerikanischen Flotte," wie er genannt wurde, John Barry war eifriger und praktischer Katholik; der mit Franklin nach Canada abgesandte John Carrol war der katholische Priester und spätere Erzbischof von Baltimore; Oberst Moylan und andere, hohe Chargen bekleidende Offiziere der Unionsarmee waren Katholiken; während das protestantische England die Union bekämpfte, stritten durch indirekte Unterstützung Spanien, in Tausenden seiner Söhne Irland, vor allem aber Frankreich, welches 10,000 Mann und 300 Millionen Dollars der Sache der Union weihte, für die Freiheit Amerikas. — Alles katholische Nationen, an deren Mitwirkung der Vater des Vaterlandes mit den ewig denkwürdigen Worten seiner Antwort auf die Beglückwünschungsadresse der amerikanischen Katholiken erinnert. Er sagt: „Ich erwarte, daß Ihre Mitbürger

die patriotiſche Theilnahme, welche Sie an der Sache der Unabhängigkeit und an Gründung des Freiſtaates genommen, ſowie die wichtige Unterſtützung von Seite einer Nation, die ſich zum römiſch-katholiſchen Glauben bekennt, nie vergeſſen werden."

Auf ſo viele Verdienſte geſtützt, konnten und mußten in Rückſicht auf die Zukunft die Katholiken noch mehr verlangen, als ihnen, wie ſchon bemerkt, in den Jahren 1774 und 1776 zugeſtanden war. Waren ſie auch bereits allerorts bezüglich Ausübung ihres Cultus frei erklärt, ſo doch noch nicht bezüglich Gleichſtellung in ihren Rechten. Und ſie ſollten es nicht ſein! Die Väter der religiöſen Toleranz in Maryland ſollten kaum in der Union tolerirt ſein! So muthig ſie für die Sache der Freiheit geſtritten, ſo muthig traten ſie für ihre eigene volle und ganze Freiheit in die Schranken. Der ſpätere Erzbiſchof John Caroll hatte zu dieſem Zwecke ein Memoriale ausgearbeitet, welches durch Waſhington's Verwenden freundlich aufgenommen, zu dem erſten Amendement der Conſtitution der Vereinigten Staaten führte. Der Artikel: „daß der Congreß keine Geſetze bezüglich religiöſer Geſellſchaften machen oder deren freie Religionsübungen hindern ſoll" war die zuletzte aufgegangene Blüthe vom Freiheitsbaume, deſſen Wurzel die katholiſchen Pilgrimme zuerſt in Marylands Erde gelegt, den ihre Nachkommen gehegt und gepflegt, deſſen letzte Entfaltung wieder dem Einfluß nicht bloß eines Katholiken, ſondern eines katholiſchen Biſchofs und Prieſters zuzuſchreiben iſt. Jener Artikel der Conſtitution iſt aber zugleich wieder die Wurzel aller freiheitlichen Entwicklung in Amerika geworden. Indem wir aber der Reſultate dieſer diplomatiſchen Kämpfe gedenken, dürfen wir den nicht vergeſſen, der für die Union gewiſſermaßen geworden, was Lord Baltimore für Maryland war, und deſſen Bemühungen die Katholiken ſo viel verdanken.

Dieſer große, edle Mann und Charakter iſt John Caroll von Carollton, der Couſin des genannten Biſchofs Caroll. Geboren in Annapolis in Maryland im Jahre 1737, war er der Sohn des Karl Caroll, eines eifrigen Katholiken, der ſeinen Sohn baldmöglichſt einer Jeſuitenſchule, die ſich unbeſchadet des Verbotes in Maryland erhalten konnte, übergab. Mit 11 Jahren ward er zugleich mit dem ſpätern Erzbiſchof Caroll der Jeſuitenſchule St. Omer in Frankreich übergeben, wo er ſechs Jahre ſtudirte; kam dann in ein Colleg des Ordens zu Rheims; ſtudirte in Bourges Civilrecht; ging dann

nach London, wo er weitere 7 Jahre der Jurisprudenz oblag und so entwickelt und hoch gebildet in sein Geburtsland zurückkehrte. Caroll entsprach nun in glänzend sich eröffnender Carrière allen Hoffnungen, zu denen seine Geburt, Erziehung und Bildung berechtigte. 1776 trat er im Congreß von Maryland für die religiöse Toleranz in warmer Rede auf. Dasselbe that er wieder 1775. Er bot allen Einfluß auf, sein Vaterland zur Unabhängigkeitssache zu bewegen und unterschrieb als Deputirter Marylands die Unabhängigkeits-Erklärung, indem er, um Verwechslung seiner Person mit andern Carolls zu verhüten, seinem Namen beifügte: „von Carollton". Erst in seinem 63. Jahre, nachdem er bereits alle einem amerikanischen Bürger offenstehenden Ehrenposten bekleidet hatte, zog er sich ins Privatleben zurück. Der Tribut öffentlicher Verehrung folgte ihm aber auch dahin. 1829 beehrten ihn sämmtliche am 4. Provinzialconcil von Baltimore anwesende Prälaten mit ihrem Besuche. Als am 4. Juli 1826 die Union ihr erstes fünfzigjähriges Jubiläum feierte, lebten neben ihm nur noch zwei, deren Namen auf dem unsterblichen Dokumente verewigt sind; nämlich Thomas Jeffersohn und John Adams, starben aber bald darauf, so daß Caroll sie als der Einzige noch 7 Jahre überlebte. Lossing spricht von „Pilgerfahrten, welche alle Guten und großen Männer zur Wohnung dieses ehrwürdigen Patriarchen Amerikas unternahmen". Was aber Caroll's Größe die Vollendung gab, war seine tiefe Religiosität und kindliche Frömmigkeit. Der große Politiker kniete oft vor dem Altare seiner eigenen, in seiner Heimath errichteten Kapelle. Der Patriarch Amerikas diente dort die heilige Messe. Seine letzten Worte aber sind so schön, daß wir sie als sein eigenes Denkmal hier wiedergeben müssen. Den Tod vor Augen sprach er: „Ich habe 96 Jahre gelebt; ich war beständig gesund; war gesegnet mit Reichthum, Glück und Allem, was die Welt geben kann, als da sind — Achtung, Sympathie von Seiten des Volkes, Enthusiasmus — aber was mich am meisten jetzt tröstet, das ist das Bewußtsein, daß ich meinen religiösen Verpflichtungen stets nachgekommen bin." In der That ein großes Wort eines großen Mannes. So ein Geschlecht hatte es verdient, daß der Herr aus seinem Geblüte sich wie den Patriarchen der Union, so den Patriarchen der katholischen Hierarchie in derselben wählte.

Bevor wir aber die Persönlichkeit des andern mit dem erzbischöflichen Pallium geschmückten Caroll ins Auge fassen, haben wir noch

zu sehen, wie jetzt in der Atmosphäre der Freiheit der Lebensbaum katholischer kirchlicher Verfassung aufsproßte und parallel mit der Entwicklung des Staatengebildes der Union, auch die ewig junge und doch uralte Constitution der katholischen Kirche in Amerika sich entfaltete.

Bis dahin arbeiteten wohl einige Priester, meist aus Frankreich proscribirte Diener des Herrn im unermeßlichen Weinberg, und standen unter der Jurisdiktion des apostolischen Vikars von London, ohne übrigens mit ihm in regem Verkehr zu stehen, aber die politische Unabhängigkeit Nordamerikas legte auch den Wunsch nahe, die amerikanische Kirche unter eigenen Oberhirten sich entfalten zu sehen. Unter vielen hochverdienten Priestern wählte Rom demnach auf den ausdrücklichen Wunsch des versammelten Clerus den hochw. John Caroll, bis zur damaligen Aufhebung des Jesuitenordens selbst Mitglied desselben, zu deren Obern und ernannte ihn zum apostolischen Präfekten. Die Unterhandlungen wegen Errichtung eines eigenen Bischofssitzes wurden damals in Paris zwischen dem päpstlichen Nuntius und dem dort verweilenden berühmten Franklin geführt. Letzterer erklärte, daß von Seiten des Staates der Errichtung eines katholischen Bisthums im Gebiete der Vereinigten Staaten kein Hinderniß im Wege stehe und empfahl zugleich im Einklange mit dem Wunsche des Clerus den ihm befreundeten, durch seine Namen schon ganz Amerika empfohlenen John Caroll zur Ernennung auf den Bischofsstuhl, der nach des Clerus Wunsch und Roms Urtheil in Mitte des „Landes des Heiligthums" aufgestellt werden sollte. 1789, in demselben Jahre, wo die Revolution in Frankreich Altar und Bischofsstuhl zerschlug, ward der erste Bischofssitz zu Baltimore creirt und John Caroll zu dessen Inhaber ernannt. Am 15. August, dem Feste Mariä Himmelfahrt, empfing der Erwählte in Lulworth Castle in England, aus den Händen des Seniors der apostolischen Vikare Englands die bischöfliche Weihe. „Hatte Brittanien," so rief beim feierlichen Akte, wo der erste Amerikanerbischof in die apostolische Nachfolge eintrat, der Festredner P. Plowden aus, „viele Bewohner Amerikas mit dem Irrthum angesteckt, so haben wir doch den Trost zu wissen, daß auch sein Katholizismus von uns herstammt. Wie wir in frühern Zeiten den Glauben von dem großen heiligen Gregor und unserm Apostel, dem heiligen Augustin erhalten haben, so wird heute, nach einem Zwischenraume von 1200 Jahren, unser ehrwürdiger Oberhirt, im Auftrage des Nachfolgers des heiligen Gregor, den ersten Vater und Bischof

dieſer neuen Kirche conſecriren, der beſtimmt iſt, wie wir zuverſichtlich hoffen, jene Segnungen zu erben, welche die Zuerſtberufenen undankbar von ſich ſtießen.“ An jenem Tage ward die Hierarchie Amerikas, jetzt ſchon in mehr als fünfzig erzbiſchöflichen und biſchöflichen Sitzen verzweigt, geſchaffen. Das „Land des Heiligthums“ war politiſch und kirchlich nicht bloß wieder hergeſtellt, ſondern ward in der Erhebung zur erſten Metropolitankirche auch erhöht und verherrlichet, als unterm 8. April 1808 Pius VII. den biſchöflichen Stuhl zum Metropolitanſitz mit der Oberhoheit über die Suffraganbisthümer in Philadelphia, Boſton, New-York und Bardstown erhob. Es war bei dieſer ſeltenen Feier, wo der mit dem erzbiſchöflichen Pallium bekleidete John Caroll dem neuernannten Biſchof Flaget von Bardstown die Hände auflegte, als der Biſchof von Boſton, nachmaliger Cardinal-Erzbiſchof von Bordeaux, John Cheverus den Patriarchen der amerikaniſchen Kirche mit den feierlichen Worten grüßte als: „Elias des neuen Geſetzes, den Vater des Clerus, den Führer des Heerwagens Iſraels in der neuen Welt.“

So ſteht nun das „Land des Heiligthums“ verherrlichet vor uns. Wie glorreich iſt die ununterbrochene Geſchichte der katholiſchen Kirche auf dieſer Erde Marylands und welch große Charaktere waren nach einander deren Träger! Wie ſtrahlen die Fügungen höhern Waltens aus allen Entwicklungen und Veränderungen irdiſcher Dinge und politiſcher Umſtände! Ohne des eigentlichen Wirkens von Erzbiſchof Caroll und ſeiner Nachfolger noch zu gedenken, was nicht in den Rahmen dieſes Skizzenbildes paßt, müſſen wir doch wenigſtens der Namen und Männer Erwähnung thun, die auf dem Primatialſtuhl dieſes Heiligthums geſeſſen und von dort aus über die Kirche des Herrn hingeleuchtet, ſo daß ſich das Wort erwahrte: „Sein Thron iſt vor mir wie die Sonne.“ (Pſalm 88, 38.)

VI. „Das Land des Heiligthums“ und ſeine Heiligthumswächter.

Der Verfaſſer dieſer Zeilen ſtand Anfangs Juni dieſes Jahres in der Cathedrale Baltimores. An einem Chorpfeiler ſind dort ebenſoviele einfache, ſchwarze Gedenktafeln angebracht, als Erzbiſchöfe von Baltimore bereits zu den Vätern im Jenſeits verſammelt ſind. Wie auf denſelben nur die Namen mit dem Todes- und Geburtsdatum eingegraben ſind, ſo können auch wir nur erwähnen, was zum großartigen Panegyrikus ſich entwickelte, wollten und könnten wir es nach

Verdienst schildern. Eine Reihe großer Männer haben nach Caroll seinen Stab geführt. Sie leuchten als Fürsten der Kirche ebensosehr, wie als eminente Patrioten und Zierden der Union hervor. Zur Vollständigkeit des Skizzenbildes dieses „Landes des Heiligthums" gehört wenigstens deren Erwähnung.

1. Den ersten Erzbischof Baltimores haben wir bereits genannt. Es ist der Hochwürdigste Herr John Caroll. Geboren am 8. Januar 1735, entsproßte er dieser hochangesehenen und verdienten Familie Marylands, trat nach seiner Erziehung bei den Jesuiten in diese Gesellschaft im Jahre 1753 selbst ein; kam nach der von ihm tief beklagten Aufhebung derselben als Priester in sein Geburtsland zurück und waltete seines heiligen Amtes lange Zeit im Verborgenen, die heiligen Geheimnisse unterm Dache seines väterlichen Hauses feiernd. Mit 19 seiner frühern Ordensmitglieder, den einzigen Priestern im damaligen „Land des Heiligthums" arbeitete er am Heil der Seelen, bis ihn die Mission nach Canada den Augen der Oeffentlichkeit unterstellte und seine Ernennung zum ersten Kirchenfürsten der Union auf den Leuchter hob. Merkwürdigerweise hat so die Gesellschaft Jesu Nordamerika und speciell Maryland die ersten Martyrer, die ersten Apostel und die zwei ersten Erzbischöfe gegeben. (Caroll's Nachfolger war ebenfalls Jesuit gewesen.) Ein Missionsbezirk von 100,000 Quadratmeilen lag bei seinem Antritte vor seinem Auge. Der Uebergröße seiner Verantwortlichkeit entsprach nur Caroll's Tiefe der Demuth und Rastlosigkeit des Wirkens. Wie der Erzbischof nach Außen im Ansehen stand, beweist die Einladung von Seiten des Congresses an John Caroll, dem verstorbenen Washington am ersten Jahrestage seines Todes, am 22. Februar 1800 die Lobrede zu halten, welcher Einladung der Erzbischof auch entsprach. Endlich bezeugt Washington's Adoptivsohn Custis in einem Briefe: „Vermöge seiner erhabenen Stellung als Diener Gottes, seines fleckenlosen Charakters als Mensch und seiner ausgezeichneten Dienste als Patriot gelegentlich der Staatsumwälzung stand Dr. Caroll hoch, sehr hoch in der Achtung und Liebe des Vaters des Vaterlandes." Tiefsinnige Frömmigkeit, ja die Heiligkeit seiner Seele strahlte aus seinen Zügen und man erzählt sich, daß einstens die ehrwürdige Ordensstifterin Elisabeth Seton von einem Kinde im katechetischen Unterricht um die Bedeutung des Wortes „Güte" befragt, diesem zur Antwort gab: „Schaue den Erzbischof

Caroll an und du wirst aus seiner Haltung und aus seinem Benehmen lernen zu verstehen, was Güte ist." Auf dem Boden liegend, unter den Klängen des Miserere, mit der Versicherung, daß „alle seine Hoffnungen stets auf das Kreuz Christi gerichtet gewesen", entschlief der Patriarch der nordamerikanischen Kirche den 3. December 1815.

2. Der zweite Erzbischof und schon des ersten Coadjutor war der heiligmäßige Leonhard Neale, geboren den 15. October 1746 in Maryland und ehedem ebenfalls Ordensmitglied der Gesellschaft Jesu. Er hatte in den Zeiten, wo eine heftige Epidemie in Philadelphia herrschte, Proben seines apostolischen Eifers gegeben, nachher dem Georgetown-Colleg vorgestanden, bis ihn Caroll 1800 in Baltimore zu seinem Coadjutor consecrirte und endlich sterbend ihm, einem schon 70jährigen Greisen, den Hirtenstab hinterließ. Eine besondere Sorgfalt für den Orden der Visitation, dem er in Baltimore sein erstes Haus gründete, zeichnete ihn aus und so wurde er auch nach seinem Tode am 15. Juni 1817 in der Ordenskapelle der Töchter des heiligen Franz von Sales beigesetzt. „Annecy in Savoyen", schreibt sein Biograph, „hat seinen Heiligen. Wir wollen hoffen, Georgetown werde den Seinigen haben."

3. Der dritte Erzbischof war der Franzose Marshal, geboren 1768 in der Umgebung von Orleans. In Folge Drängens seiner Familie ward er zuerst trotz seiner Neigung zum Priesterthume Advokat, trat dann aber doch ins Seminar und erhielt, durch die Revolution vertrieben, noch am Vorabend seiner Einschiffung die Priesterweihe, während er seine erste Messe dann erst in Baltimore feiern konnte. Seine priesterliche Wirksamkeit war meist dem Unterrichte gewidmet, als er zu gleicher Thätigkeit nach Europa zurückberufen wurde. Ein schöner Marmoraltar in der Cathedrale von Baltimore, ein Geschenk der einst unter seiner Leitung gestandenen Priester von Marseille, erinnert an seine segensreiche Wirksamkeit in den Collegien von St. Flour, Lyon und Aix. Wieder nach Amerika zurückgekehrt, entging er dem Rufe auf den Bischofssitz nach Philadelphia nur, um mit der Mitra das Pallium zu erhalten. Erzbischof Neale hatte ihn, nach Weigerung des Bischofs Cheverus von Boston den Sitz von Baltimore einzunehmen, zu seinem Coadjutor vorgeschlagen, aber die Bullen trafen erst nach dessen Tode ein, so daß er gleich zum Erzbischof von Baltimore consecrirt wurde. In sein nicht

ſturmloſes Pontifikat fällt auch der von ihm vollendete Bau der noch ſtehenden Cathedrale und deren feierliche Weihe am 31. Mai 1821. Im ſelben Jahre beſuchte er Rom und 1826 Canada, bis er am 29. Januar 1828 ſelig im Herrn entſchlief.

4. Der vierte Erzbiſchof und von ſeinem Vorgänger bereits zum Coadjutor erwählt, aber erſt nach ſeinem Tode conſecrirt, war James Whitefield, ein im Jahre 1770 in Liverpool geborener Engländer, welcher in weltlicher Stellung nach Frankreich kam, in Lyon mit dem damaligen Profeſſor Marſhal bekannt und befreundet wurde, und endlich ſich ſelbſt zum Prieſterthume entſchloß. Der ſpätere Erzbiſchof Marſhal lud ſeinen Freund nach Amerika ein, verwendete ihn in verſchiedenen Stellungen, bis er ihn zu ſeinem Nachfolger auserſah. Er ward von Biſchof Flaget am 25. Mai 1828 conſecrirt. Unter ſeinem Epiſkopate entſtanden die auch für Amerika ſo ſegensreichen Werke der Verbreitung des Glaubens und die Leopoldinen-Stiftung in Wien. Am 4. October 1829 hielt er das erſte Provinzialconcil in Baltimore und beſchäftigte ſich viel mit den Miſſionen unter den Negern. Vom zweiten Concile, dem Whitefield präſidirte, bekennt einer der 3 proteſtantiſchen Juriſten, welche die Biſchöfe eingeladen und um ein juriſtiſches Gutachten erſucht hatten: „Wir haben ſchon vor hohen Tribunalen geſtanden, aber nie waren wir mißtrauiſcher auf uns ſelbſt, als beim Eintritt in dieſe erhabene Verſammlung.“ Whitefield ſtarb den 19. October 1834.

5. Der fünfte Erzbiſchof war Samuel Eccleſton, ehemals Präſident des St. Marys-Seminars, dann Coadjutor, mit dem Pallium bekleidet den 19. October 1834. Er war am 27. Juni 1801 in Maryland geboren, in Frankreich gebildet, ſo begabt zumal als Redner, daß er, noch junger Prieſter, bei der Nationalfeier zu Baltimore am 4. Juli eingeladen wurde, die öffentliche Feſtrede zu halten. Sein Epiſkopat war ſehr glanzvoll, denn er führte in 5 Provinzialconcilen den Vorſitz, erlangte für den erzbiſchöflichen Sitz von Baltimore die Primatialwürde und gab ſeiner Regierung durch mehrere ſolenne Kundgebungen, wie zu Gunſten des Erzbiſchofes Droſte v. Viſchering in Köln und durch eine Sympathieadreſſe an den damals aus ſeiner Reſidenz vertriebenen Papſt, den er im Namen aller ſeiner biſchöflichen Collegen nach Amerika einladet, allgemeinen Klang. Ebenſo glanzvoll war Eccleſton's Begräbniß, nachdem er am 22. April 1851 in Georgetown geſtorben war. Der Leichenzug in der Länge von einer Meile durchzog unter dem Geläute der Glocken, dem Geſange

des Clerus, und begleitet vom Präsidenten der Vereinigten Staaten, seinem Kabinet und dem diplomatischen Corps die Bundeshauptstadt Washington.

6. Der sechste Erzbischof ist der durch seine Gelehrsamkeit hervorragende Franziskus Kenrick, früher Bischof von Philadelphia. Zahlreiche gelehrte Werke verewigen seinen Namen in der Geschichte der Kirche Amerikas. Er eröffnete als päpstlicher Legat am 9. Mai 1852 das erste Nationalconcil, wohnte der Definition des Dogmas der unbefleckten Empfängniß Mariä im Jahre 1854 zu Rom bei und verwendete sich nachdrücklich für Gründung eines amerikanischen Collegs in Rom. Er starb am 5. Juli 1863.

7. Als siebenter Erzbischof glänzte auf dem Sitze des Heiligthums der vielgerühmte Martin Johann Spalding. Ein geborener Amerikaner, war er durch Heranbildung und Entwicklung seines brillanten Talentes ebenso sehr Römer der Gesinnung nach und verstand es, nachdem er vom bischöflichen Sitze von Louisville unter allgemeinen Applause auf den Metropolitanstuhl von Baltimore befördert worden, die katholische Lehre der Auffassung des Amerikaners nahe zu bringen. 1865 proclamirte er furchtlos vor aller Welt den Syllabus Pius' IX., eröffnete am 7. October 1866 das zweite Plenarconcil, nahm endlich, als eines der hervorragendsten Mitglieder des Gesammtepiskopates der katholischen Welt, am allgemeinen Concile vom Vatikan im Jahre 1869/70 Theil, nach dessen Schluß er bald nach seiner Rückkehr, am 7. Februar 1872 starb.

8. Der achte Erzbischof Baltimores hatte ein zu kurzes Episkopat, als daß sein Name dadurch als bemerkenswerth hervorträte. Als naher Verwandter der im Rufe der Heiligkeit verstorbenen Mutter Elisabeth Seton, der Stifterin der »sisters of charity« in Amerika, schien J. Roosevelt Bayley, ehedem Bischof von Newark, für den erzbischöflichen Stuhl besonders empfohlen. Bald nach seiner Inthronisirung aber erkrankte der Erzbischof und starb schon am 3. October 1877, nicht ohne vorher in Bestellung eines Coadjutors für eine segensreiche Nachfolge gesorgt zu haben. Seine irdischen Ueberreste ruhen an der Seite seiner heiligmäßigen Tante Elisabeth Seton.

9. Der neunte Erzbischof von Baltimore und jetzt regierende Primas der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten ist der hochwürdigste Herr James Gibbons, vor seiner Beförderung am 29. Mai 1877 Bischof von

Richemond, Apostolischer Vikar von Nord-Carolina und endlich Coadjutor von Erzbischof Bayley. Wie sehr dieser apostolische Mann auf den Stuhl der Mutterkirche Amerikas paßt, beweist schon die in seinem Werke: »The faith of our fathers« dokumentirte Hirtensorgfalt, welche die Verirrten durch gründliche Belehrung zum Glauben der Väter und in den Schooß der Mutterkirche zurückzuführen sucht.

Das ist die glorioſe Reihe der neun Heiligthumswächter im „Lande des Heiligthums". Wie ist Maryland schon verherrlicht worden, wenn wir es immer und immer wieder als den Versammlungsort von 7 Provinzial- und 2 Plenarconcilien auserkoren sehen! Von der pastorellen Thätigkeit dieser Prälaten und vom Wachsthum der Kirche überhaupt haben wir geschwiegen, weil wir nur die persönliche Erscheinung derselben in diesem Geschichtsbilde skizziren zu sollen glaubten. Eine Schlußnahme der im 6. Provinzialconcil versammelten Väter verlangt noch ihre Betrachtung.

VII. „Das Land des Heiligthums der allerseligsten Jungfrau Maria".

Das „Land des Heiligthums", das wir in seiner Entwicklung kurz betrachtet, nennt sich Maryland. Allerdings erhielt es diesen Namen von den englischen Pilgern aus Verehrung für die Königin Henriette Maria, aber wir dürfen nicht vergessen, daß schon früher die Spanier das Land an Chesapeake-Bay St. Marys tauften und es am Ende in letzter Instanz doch der glorreiche Name der Himmelskönigin ist, welcher diesem „Lande des Heiligthums" bleibend gegeben worden. Der Cultus der allerseligsten Jungfrau tritt überhaupt in der Geschichte der Entdeckung und Ansiedlung Amerikas beständig hervor und wir können selbst bezüglich Marylands eine gewisse Gradation in der Weihe dieses Landes an Maria nicht verkennen. Am Feste Mariä Verkündigung, den 25. März, landeten die ersten Pilgrime in Maryland und feierte P. White zum erstenmale im erwählten Heiligthume die Messe; am Feste Mariä Himmelfahrt, den 15. August, war Baltimores erster Kirchenfürst der apostolischen Nachfolge einverleibt; endlich war es Maria, in jener glorreichen und verherrlichten Gestalt, wie sie Johannes auf Pathmos schaute, stehend auf der Weltkugel und dem Monde, bekleidet mit der Sonne, das Haupt mit Sternen umkränzt, welche die Väter des 6. Provinzialconciles feierlich als die ohne

Makel empfangene jungfräuliche Gottesmutter zur Patronin der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten erwählten. Alle diese feierlichen Akte betreffen vorzugsweise Maryland. Baltimores Erzbischof Kenrick war dann wieder bei der dogmatischen Definition der Lehre von der Immaculata in Rom anwesend. Der aber in dieser feierlichen Proklamation der Jungfrau ohne Makel officiell sanktionirte Cultus eines Geheimnisses, das damals noch nicht als Glaubensdogma definirt war, ist allzu interessant, als daß wir dieses ganz übergehen dürften. Unser „Land des Heiligthums" im engern und weitern Sinne ist eben ein marianisches Heiligthum.

Schon das Schiff, auf dem Columbus der neuen Welt zufuhr, nannte sich »La concepcion«. Die zweite von ihm entdeckte Insel nannte er ebenso. Champlain, der Gründer von Quebeck, weihte der makellos empfangenen Jungfrau seine erste Kapelle. Die Jesuiten der Huronsmission dedizirten diese wieder: »Mary conceived without sin.« Welch' interessante Beziehungen der Cultus der „Immaculata" zur Erforschung des Mississippistromes hat, haben wir in einem eigenen Schriftchen niedergelegt.*) Die erste Kirche der Mission in Kaskasia in Illinois ward wieder der Jungfrau ohne Makel geweiht und heute ist es eine Menge von Kirchen, die nicht bloß der Jungfrau im Allgemeinen, sondern der Jungfrau unter dem Titel dieses Geheimnisses geweiht sind. Es war daher gewiß eine eigenthümliche Fügung, daß das Land, wo der Materialismus in Blüthe ist, gerade diesem so eminent idealen Geheimniß geweiht wurde. Wie einst beim 3. allgemeinen Concil von Ephesus im Jahre 431 die versammelten Väter im stürmischen Applaus die Gottesmutterwürde der Jungfrau proklamirten, so proklamirten feierlich 1400 Jahre später in einer neuen Welt, wieder in einer Meeres- und Maria-Stadt Bischöfe derselben Kirche am 10. Mai 1846 „Maria ohne Makel der Erbsünde empfangen zur Patronin der Vereinigten Staaten" und zwar, wie die Akten berichten: »Ardentibus votis plausu consensuque unanimi«. Das Alles geschah aber in der Hauptstadt Marylands im „Lande des Heiligthums". Möge die Jungfrau auf der Erdkugel stehend, auch diese Hemisphäre segnen und mit Sternen umkränzt ein gnädiges Auge dem Sternenbanner Amerikas zuwenden. Wenn erst einst die Viel-

*) Siehe: „Die unbefleckte Empfängniß Mariä und die Erforschung des Mississippistromes." Ein Beitrag zum Cultus der „Immaculata" von Dr. O. Z. Frankfurt a. M., Foesser 1880.

heit der Sekten in der Einheit des Glaubens aufginge, so wäre die amerikaniſche Deviſe im vollſten Sinne erfüllt: »ex pluribus unum«. Das kann aber am leichteſten die Patronin Amerika's verwirklichen, welche nach uraltem Lobſpruch: „vernichtet alle Irrthümer der Welt."

VIII. „Das Land des Heiligthums" in ſeinem jetzigen Ausſehen.

Die Stadt, welche als Mittel- und Hauptſtadt Marylands, das 150. Jubiläum ihrer Gründung feierte und den Namen ihres erhabenen Gründers „Baltimore" trägt, iſt ſeit dem Tage, an welchem Lord Baltimore an der Cheſapeake-Bay ſeinen Fuß ans Land geſetzt, zu einer mächtigen Haupt- und Handelsſtadt herangewachſen. Seit 1797 iſt die Bevölkerung von 26,000 auf 325,000 Seelen herangewachſen. Jetzt darf Baltimore in commerzieller Beziehung füglich neben New-York, Boſton, St. Franzisko und New-Orleans geſtellt werden. „Es iſt", ſagt Heſſe-Wartegg in ſeinem „Nord-Amerika", „das New-York des Südens, wenn es überhaupt angeht, Baltimore als eine ſüdliche Stadt zu bezeichnen." Baltimore hatte zwei Blüthezeiten, deren erſte vor dem Unabhängigkeitskriege begann und in den Zwanziger Jahren dieſes Jahrhunderts verlief, deren zweite erſt wieder ſeit zwei Decennien angehoben. Zwiſchen dieſen zwei Perioden ſchien ſeine Bedeutung zu ſinken, die jetzt wieder mit jedem Jahre ſteigt. Seiner Lage nach liegt es maleriſch am nördlichen Ufer des Patapſkofluſſes, 14 Meilen von deſſen Einmündung in Cheſapeake-Bay entfernt und 200 Meilen vom atlantiſchen Ocean. Dampfer von 2 europ. Linien ruhen in ſeinem großartig angelegten Hafen, während die Baltimore-Ohiobahn das erſte Verkehrsmittel ins Innere des Landes bildet. Ihrer äußern Phyſiognomie nach iſt Baltimore eine ſchöne Stadt mit breiten, regelrechten Straßen, ſchönen Plätzen, herrlichem ariſtokratiſchem Quartier, ausgedehntem Parke und einigen Denkmälern, von denen die Stadt ſchon den Namen „Stadt der Monumente" erhalten hat. Der Verfaſſer hat ſich von dem großartigſten aus, dem Waſhington-Monument, einem hohen, maſſiven Stein-Obelisken, der eine Coloſſalſtatue trägt, die Stadt überſchaut. Von deſſen Spitze aus iſt das Panorama der Stadt und der öſtlich von ihr ſich ausdehnenden Waſſerfläche überraſchend ſchön. Die große Stadt mit ihren zahlreichen Thürmen, Tauſenden von Steinpaläſten, ihren von Plätzen und Bäu-

Digitized by Google

men durchzogenen Straßen, mit ihrem prächtigen, von Dampfern und Dreimastern durchfurchten Hafen liegt zu unsern Füßen, überspannt vom ewig blauen Himmel des Südens, im Westen von sanft ansteigenden, mit köstlich grüner Vegetation bedeckten Hügeln begrenzt, in deren Nähe sich eine prächtige Parkanlage, der Druid-Hill-Park, ausdehnt.

Doch nicht vom ersten der anfangs genannten 2 Monumente Baltimores, nicht vom Washington-Monumente wollen wir die Handels- und Weltstadt in ihrer Physiognomie beschauen, als vielmehr vom zweiten, unweit vom ersten entfernten Monumente, der römisch-katholischen Kathedrale aus, wollen wir uns die jetzige Physiognomie der Hauptstadt vom „Lande des Heiligthums" ansehen. Schon das hügelige Terrain, das südliche Klima, die vielen Kuppeln und Thürme rechtfertigen etwas die zwar kühne Bezeichnung „amerikanisches Rom". Die Mehrzahl der Bewohner ist katholisch, ja es gehört in Baltimore so ziemlich zum guten Tone katholisch zu sein. Der Gouverneur, wenn wir nicht irren, noch ein Caroll, ist ebenfalls Katholik. Die Einwohner sind nach Stangel's[1]) Notizen in 21 Pfarreien vertheilt. Bukingham, der Maryland vor 35 Jahren besuchte, schreibt: „Von allen religiösen Gesellschaften, welche Baltimore bis jetzt bewohnen, stehen die römischen Katholiken, die an Zahl und Eifer jede Sekte übertreffen, obenan. Der Erzbischof und die Priesterschaft sind gelehrte und tüchtige Männer. Unter den barmherzigen Schwestern gibt es viele fromme Frauen und diese mit den Seminarien sichern nicht bloß die Fortdauer des jetzigen Vorherrschens der Katholiken an Zahl und Einfluß, sondern auch des allmählichen Zunehmens." In der That stehen um das Monument des Katholizismus, die zwar nicht gerade kunstgerechte und schöne, aber immerhin imposante Kathedrale mit den Gräbern der Primaten Baltimores, einige mächtige Bollwerke katholischen Lebens, wie die zwei ältesten Universitäten Georgetown und St. Marys, die Hauptanstalten der Jesuiten zu Woodstock und der Redemptoristen zu Ilchester, zahlreiche Collegien, Klöster und eine Großzahl blühender Pfarrschulen. Gegen dieses Bollwerk des Katholizismus in den Vereinigten Staaten richtet deshalb im Bunde mit dem Sektenwesen die Loge ihre Hauptangriffe und es mag richtig sein, was Stangel ausspricht, daß nämlich hier auch der Entscheidungskampf zwischen Christenthum und Neuheidenthum beginnen

[1]) „Spaziergang durch Nordamerika" von Ch. Stangel. Herder. 1880.

wird. Wird wohl das „amerikaniſche Rom“ auch in ſeiner Unüberwindlichkeit etwas vom Felſencharakter des eigentlichen Roms beſitzen?

Wir glauben es, weil wir auf dem Boden Marylands nicht bloß eine relativ große Geſchichte in großen Charakteren ſich abſpielen geſehen, ſondern vielmehr weil wir auch in dieſer Geſchichte mehr als menſchliche Größe und Unternehmung, weil wir darin die Aktion Gottes ſelbſt zu erkennen glaubten. In der Geſchichte dieſes „Landes des Heiligthums“ haben wir geſehen, wie die Kirche ſowohl gegenüber dem rothen Ureinwohner, als dem weißen Anſiedler die Rechte der Freiheit ſchützte, wie ſie allein auch jenſeits des Oceans der Geſchichte das Erhabene und Bedeutungsvolle gibt, wie ſie endlich eben in dieſem von der Vorſehung erwählten Heiligthum den Stab des neuteſtamentlichen Arons für Amerika deponirt und die Cathedra Moſes errichtet hat. Auch Amerika, dem man ſo ſchnell in oberflächlichem Denken alle erhabene Geſchichte und ideale Entwicklung abſpricht, hat jetzt ſchon eine großartige Vergangenheit hinter ſich, und je mehr dieſe ſtudirt und ans Tageslicht der Gegenwart gezogen wird, deſto mehr ſpricht ſie zum Ruhme der katholiſchen Kirche. Wir hoffen, das katholiſche Nordamerika werde im Jahre 1889 das erſte Centenar der Gründung der katholiſchen Hierarchie und Organiſation in den Vereinigten Staaten ſo jubelnd und feierlich begehen, wie alle Amerikaner das Centenar von 1876 feierten. Der Mittelpunkt jenes Feſtes wird dann wieder ſein: Baltimore, die Hauptſtadt vom „Lande des Heiligthums“.

Druck von Mahlau & Waldſchmidt. Frankfurt a. M.

Schule und Socialismus.

Eine social-pädagogische Studie

von

Joseph Lerique.

Wenn nicht alle Zeichen trügen, so stehen wir vor einer wesentlichen Umgestaltung des Gesellschafts- und Völkerlebens. Der sociale Organismus leidet an einer acuten Krankheit und stellt eine unheilvolle Krisis in Aussicht. Diese Thatsache bedarf nicht erst eines Beweises, denn sie liegt offen vor Aller Augen. Die sociale Frage tritt in unseren Tagen so gebieterisch in den Vordergrund des öffentlichen Lebens, daß die anderen brennenden Fragen davor zurückstehen und erst durch ihre Beziehungen zu jener allgemeines Interesse erwecken können.

Das Uebel, woran die gegenwärtige Gesellschaft leidet, macht sich mehr oder weniger überall fühlbar, wo Culturvölker existiren; es ist im Grunde allenthalben dieselbe Krankheit, wenn sie auch in verschiedenen Ländern verschiedene Namen trägt. Die Socialdemokratie in Deutschland, der Communismus in Frankreich, der Nihilismus in Rußland, die Internationale in anderen Ländern sind doch eigentlich nur besondere Erscheinungen des allgemein herrschenden Nothstandes.

Gerade in Deutschland hat in den letzten Jahren die sociale Bewegung eine Gestalt angenommen, welche auch den Optimisten zu beunruhigen vermag. Es liegt ein beklemmender Druck auf unserer Handels- und Geschäftswelt, schreiend ist das Mißverhältniß zwischen Kapital und Arbeit und die entsetzlichsten Gegensätze von ausschweifendstem Luxus und von unerträglichster Armuth berühren geradezu unheimlich. Zwar haben zu allen Zeiten — auch in unserem lieben Vaterlande — die unteren Volksklassen von Elend und Noth zu erzählen gewußt, denn: „Arme habet ihr immer unter euch". Aber selbst in den trübsten Tagen der Vergangenheit ist niemals die Massenarmuth so furchtbar groß gewesen, niemals hat in den Reihen

derjenigen, welche von ihrer Hände Arbeit leben müssen, der von dem vulgären Liberalismus inaugurirte „Kampf um das Dasein" so zahlreiche und bejammernswerthe Opfer gefordert, als in der Gegenwart. Es ist gewiß nicht Zufall, wenn heute der gewaltige Gesellschaftsbau auf allen Seiten wankt. Ohne Zweifel haben längere Zeit zerstörende Mächte an den Grundlagen gerüttelt, auf welchen bis dahin der sociale Bau gesichert ruhte, und das Gleichgewicht seiner Theile in Frage gestellt. Die Ursachen der höchst bedenklichen wirthschaftlichen Krisis wirken gewiß nicht erst seit gestern.

Daß das wachsende Elend der unteren Volksklassen auch eine stets zunehmende Erbitterung dieser gegen die Besitzenden, zu deren Reichthum ja das Volk durch seine Arbeit beigetragen hat, erzeugt; daß die verzweifelte Lage die Masse der „Enterbten" zu gewaltsamen Maßnahmen gegen die ganze Gesellschaftsordnung drängt, ist die natürliche Folge dieser unhaltbaren Zustände. Aber so sehr auch die Besserung der materiellen Verhältnisse des sogenannten vierten Standes eine unabweisbare Nothwendigkeit ist, die Abhülfe wird sicher nicht durch Verzweifelung und Leidenschaft herbeigeführt werden können. Das würde vielmehr zum Umsturz alles Bestehenden, zum Ruin der Societät führen.

Die Behauptung der Socialisten, daß sie keineswegs die Gesellschaft zerstören, sondern eine neue gründen wollen, welche auf gleicher Vertheilung von Arbeit, Erwerb und Besitz beruhe, steht aber auf sehr schwachen Füßen, da eine solche radikale Umgestaltung nicht durchführbar ist, und wofern dennoch gewaltsam bewerkstelligt, dem Kampfe Aller gegen Alle gleichkäme.

Damit ist aber keineswegs bestritten, daß gerade dem Volke, welches noch nicht mit der christlichen Weltanschauung gebrochen hat, eine Hauptaufgabe bei der socialen Umgestaltung zufällt. Aber diese Aufgabe wird nicht darin bestehen können, radikal niederzureißen, sondern conservativ aufzubauen. Zugleich aber muß der regenerirende Einfluß jenen beiden Mächten überlassen bleiben, welche bis jetzt in der Societät und für dieselbe, eine jede in der ihr von Gott zugewiesenen Sphäre, wirksam gewesen sind: der Kirche als der Vermittlerin und Behüterin von Religion und Sitte, und dem Staate als dem Vertreter der Rechtsordnung. Die Ursachen der socialen Krankheit liegen ja nicht bloß auf materiellem oder wirthschaftlichem Gebiete, vielmehr wird man als Hauptursache die Störung

des richtigen Verhältnisses zwischen Staat, Kirche und Gesellschaft bezeichnen müssen.

Zwar wird die religiös-sittliche Seite der Frage noch lange nicht ausreichend gewürdigt und gerade in den Kreisen unterschätzt, welche hauptsächlich die öffentliche Meinung repräsentiren wollen. Aber so verschieden auch die Ansichten über die Entstehung der socialen Uebelstände sein mögen, darüber sind doch alle Urtheilsfähigen im Klaren, daß man den Socialismus nicht sich selbst überlassen dürfe, weil dann eine unheilvolle Katastrophe unvermeidlich wäre. Die Nothwendigkeit der Lösung der socialen Frage wird demnach von allen Parteien anerkannt, nur über das Wie, d. h. die Mittel und Wege zu diesem Ziele, gehen die Anschauungen auseinander.

Bei alldem ist es eine auffallende Erscheinung, daß sowohl die Socialisten wie ihre Gegner hierbei ihr Augenmerk auf die Schule richten. Unzweifelhaft hat die sociale Frage eine materielle und eine geistige Seite und man ist auch hier durchaus berechtigt, den geistigen Momenten eine höhere Bedeutung beizulegen, als den materiellen. Dabei braucht ja keineswegs die Thatsache unterschätzt zu werden, daß ohne Hebung der großen materiellen Uebelstände die sociale Umgestaltung zum Bessereu nicht durchführbar ist. Aber die materielle Abhülfe wird mehr oder weniger von der geistigen bedingt sein, und wenn eine durchgreifende Besserung der Societät erstrebt wird, so muß doch an erster Stelle Rücksicht genommen werden auf die geistige Verfassung des Menschen, auf seine Gesinnung, Sitte und Charakter, ferner auf seine Kenntnisse und Fertigkeiten, die ihn befähigen, ein nützliches Glied der menschlichen Gesellschaft zu werden.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, darf die sociale Frage gewiß auch als eine Frage der Volksbildung und Volkserziehung aufgefaßt werden. Da nun Bildung hauptsächlich — wie das insbesondere die moderne Aufklärung betont — durch die Schule vermittelt wird, so glaubt man gerade der Schule eine Hauptaufgabe bei Lösung der socialen Frage zuweisen zu müssen. Zunächst wird man nicht vergessen dürfen, daß auch noch andere und wichtigere Faktoren bei der Bildung und namentlich bei der Erziehung des Volkes thätig sind, als die Schule.

Wir unterschätzen gewiß nicht den Werth der Volksbildung für den Bestand friedlicher und gesicherter Culturverhältnisse, nur muß es die rechte Bildung sein. Auch sind wir überzeugt, daß die Schule recht viel dazu mitwirken kann, wenn eine feste Grundlage für die

ſociale Ordnung gelegt werden ſoll, nur muß es wiederum die im rechten Sinne geleitete Schule ſein. Fügen wir ſofort unbedenklich hinzu, daß diejenige Bildung und diejenige Schule, welche von dem tonangebenden Liberalismus als die „moderne“ par excellence gefeiert wird, nach unſerer Meinung nicht das Zeug an ſich hat, uns aus dem Labyrinthe ſocialer Irrung und Verwirrung herauszuführen. Wir wollen verſuchen, dieſe Anſicht hier näher zu begründen.

I. Die Würzel des Socialismus.

Wenn es wahr iſt, daß die Schule mitten im Leben ſteht und für das Leben wirkt, obgleich in beſcheidener Zurückhaltung von dem öffentlichen Schauplatze desſelben, ſo wird auch ſie gegenüber einer ſo bedeutungsvollen Frage, wie die ſociale, Stellung nehmen müſſen. Iſt ja auch die Schule aus der Societät hervorgegangen und eben darum Eigenthum der Societät: in erſter Linie der Kirche, ſodann der Familie und der aus dieſer erwachſenden Gemeinde. Nun kann es aber wieder nicht Aufgabe der Schule ſein, volkswirthſchaftliche Fragen und ſociale Verhältniſſe vor ihr Forum zu ziehen und über dieſe Dinge, die ja offenbar über die Faſſungskraft und den Geſichtskreis wenigſtens der Volksſchule weit hinausliegen, zu verhandeln. Wohl aber ſteht es unzweifelhaft den Lehrern und Leitern der Schule frei, ſich darüber auszuſprechen, inwiefern auch die Schule ihrerſeits zur Beſeitigung oder Linderung der ſocialen Mißſtände beitragen kann und zu dieſem Ziele hin ihre Maßnahmen zu treffen. Wenn man eine ſolche Berechtigung der Schule, bezügl. ihren Vertretern zuweiſt, ſo iſt damit der allgemein geltende Grundſatz, daß die geſammte Politik und Geſellſchaftsordnung jenſeits der Sphäre der Schule und insbeſondere der Volksſchule liegt, nicht angefochten. Die Schule ſteht der ſocialen Frage keineswegs direct gegenüber als beſtimmende und umgeſtaltende Macht, ſoll aber indirect ein kräftiges Heilmittel bieten gegen den graſſirenden Socialismus, inſofern ſie einzugreifen hat in Volksbildung und Erziehung. Und wenn die berufenen Kenner der Volkswirthſchaft darin einig ſind, daß man den zerſtörenden ſocialiſtiſchen Tendenzen weit weniger durch äußere Gewalt oder materielle Mittel, als durch geiſtige und moraliſche Hülfsmittel nachhaltig entgegentreten könne, ſo wird man unter dieſen geiſtigen Heilsmitteln auch die Schule in Betracht ziehen müſſen.

Die Schule hat allerdings nicht die Fähigkeit, das geſtörte Gleichgewicht in der bürgerlichen Geſellſchaft unmittelbar irgendwie her-

zuſtellen oder geſundere Zuſtände im volkswirthſchaftlichen Leben auf directe Weiſe zu ſchaffen. Für die materielle Aufbeſſerung der Verhältniſſe der arbeitenden Klaſſe vermag dieſelbe ſelbſtverſtändlich nichts zu thun. Aber durch die richtige intellectuelle und moraliſche Einwirkung auf den Volksgeiſt vermag die Schule ſehr viel, indem ſie auf dieſem Wege derjenigen Geſinnung und Thätigkeit beim Volke, welche ein geſundes Geſellſchaftsleben erfordert, wieder Geltung verſchafft.

Dieſe Einwirkung wird vorzüglich darin beſtehen müſſen, daß die Schule die Jugend erzieht zur wahren Gottesfurcht, zum Gehorſam, zur Arbeitſamkeit, Genügſamkeit, Ordnung und Selbſtverleugnung. Haben dieſe Tugenden rechte Wurzel gefaßt in den Herzen der Jugend, ſo iſt damit an ſich ſchon für die Zukunft ein Damm aufgerichtet gegen die Fluthen zerſtörender Leidenſchaften. Jedenfalls trägt auf dieſe Weiſe die Schule ihrerſeits ein gutes Stück dazu bei, daß wenigſtens für das kommende Geſchlecht beſſere Zuſtände herbeigeführt werden.

Die religiöſe und moraliſche Verfaſſung des Volkslebens iſt vor Allem hier ins Auge zu faſſen und darum iſt auch die Aufgabe der Schule hierbei zunächſt eine religiöſe und ethiſche, keineswegs eine bloß intelleetuelle. So gering auch dieſer Einfluß Manchem erſcheinen mag, er trifft dennoch — wenn nur die Schule in der rechten Art thätig iſt — das Uebel an der Wurzel. Man gebe ſich doch darüber keiner Täuſchung hin. Ganz gewiß iſt der ſociale Nothſtand mit herbeigeführt worden durch den außerordentlichen Umſchwung der politiſchen und induſtriellen Verhältniſſe während der letzten zehn Jahre, ohne Zweifel hat die wirthſchaftliche Kriſis ihren Urſprung mit in dem Mangel an Vertrauen auf das friedliche Einvernehmen der Völker, wodurch der Unternehmungsgeiſt theilweiſe gelähmt wurde. Eine offenbare Folge der ſogenannten Goldjahre war die oft ſchamloſe Ueberſpekulation des Kapitals und die Ueberproduktion der Induſtrie. Und wer wollte die umgeſtaltende Macht der neuen Erfindungen auf das ganze Verkehrsweſen der modernen Welt gering anſchlagen.

Aber welche Urſachen man auch auf politiſchem und auf ſocialem Gebiete zur Erklärung der ſo unerträglich gewordenen ſocialen Verhältniſſe anführen mag, der tiefere Grund davon bleibt doch die allen chriſtlichen und idealen Zielen abgewandte Weltanſchauung unſerer Tage — der gottentfremdete Naturalismus.

Und in der Gleichgültigkeit und Feindseligkeit gegen Alles, was positiv christliche Gesinnung und Lebenszweck bedeutet, haben sich in den letzten Jahren nicht bloß die Anhänger der Socialdemokratie, sondern gerade Diejenigen hervorgethan, welche heute verblüfft und rathlos dastehen vor dem socialistischen Gespenst, welches gegen sie selbst und ihr materielles Besitzthum Front macht. Das communistische Gebahren des vierten Standes ist doch eigentlich nichts weiter als die praktische Folgerung aus jenen Grundsätzen, welche von dem Liberalismus so hoch gehalten werden. Und jetzt bewährt sich der Spruch „Die ich rief, die Geister, werd' ich nun nicht los."

Wo in unserem lieben Vaterlande die christliche Ueberzeugung dahin ist, da finden wir die Gesellschaft angesteckt von einer wahnwitzigen Verherrlichung des lieben Ich und einem schrankenlosen Egoismus. Gerade in den Kreisen der Gebildeten ist die Gottesfurcht gewichen und mit ihr auch vielfach die Achtung vor den von Gott gesetzten Autoritäten. Viele fürchten nicht mehr die Gerechtigkeit des unbestechlichen ewigen Richters, sie achten nicht mehr Gesetz und Sitte, sondern scheuen höchstens noch die Strafgewalt, mit der die Polizei bekleidet ist. Und wie Mancher begeht ohne Gewissensbisse die verwerflichsten Handlungen, wenn er auf irgend einem Schleichwege Gesetz und Strafe zu umgehen weiß.

Seit der Reformation ist es stets von den Anhängern der Humanität als eine der größten Errungenschaften moderner Cultur verherrlicht worden, daß die neuere Zeit den Einzelmenschen von dem engen Gebundensein an die Gesammtheit, worin er während des Mittelalters mit seinem Sein und Streben gleichsam aufging, befreit habe. Man glaubt, daß erst mit dieser Wandelung das Individuum zum rechten Bewußtsein und Genusse der Freiheit gelangt sei. „So lange noch der Einzelne, „so meint Lübke,[1]) „vom Banne seiner Corporation, seiner Zunft und Gilde eng eingeschlossen war, konnte er sich zur Selbständigkeit und Freiheit der Anschauung nicht erheben. Wo aber das Individuum sich kühn auf sich selber stellte, da zerfielen die morschen Schranken, und die Auflösung des Mittelalters war unvermeidlich." Es liegt uns fern, den Werth und die Bedeutung der Freiheit des Einzelnen zu unterschätzen; auch wissen wir recht wohl, wie viel Schönes und Gutes auf allen Lebensgebieten gerade der Gesammtheit durch die unbehinderte Entfaltung der Individuali-

[1]) Grundriß der Kunstgeschichte, 7. Aufl. II. S. 85.

täten zu Theil geworden. Auch fällt es uns nicht ein, die mittelalterlichen Zustände als solche zurückzuwünschen. Aber ebensowenig wird sich der aufmerksame Beobachter der Zeitgeschichte der Wahrnehmung verschließen können, daß die unbeschränkte Befreiung des Einzelnen von den Beziehungen und Bedingungen, unter welchen er als Glied der Gesellschaft nun einmal existirt, daß die eigenmächtige Geltendmachung der Individualität ohne Rücksicht auf die Traditionen der Vergangenheit und die Zustände der Gegenwart zuletzt nothwendig zur Auflösung aller socialen Ordnung und zum Ruin der Societät führen müssen.

Eine Freiheit, welche nicht durch das heilige Gesetz Gottes und durch die Rücksicht auf die göttliche Weltordnung beschränkt wird, führt zur Zügellosigkeit. Wie der Gesellschaftstrieb dem Menschen angeboren ist, so muß er sich auch stets in seinem Handeln der unlösbaren Zusammengehörigkeit mit und der Verantwortlichkeit gegen die Societät bewußt bleiben. Stellt sich dagegen das Individuum in hochmüthiger Selbstüberhebung nur auf sich selbst, wird es bei seinem Thun und Lassen nicht mehr geleitet von dem Bewußtsein der Abhängigkeit und Verantwortlichkeit Gott gegenüber, so hat auch das Gefühl der Pflicht gegen die Gesellschaft und den Nächsten keinen rechten Halt mehr und es bleibt als einzige Norm die Rücksicht auf das eigene Interesse, die nackte Selbstsucht zurück. Die naturalistische Weltanschauung unserer Tage hat eben diesen Egoismus erzeugt und groß gezogen, der die alte Gesellschaftsordnung aus ihren Fugen heben möchte und wobei ein Kampf Aller gegen Alle unvermeidlich wäre. Die menschliche Gesellschaft ist nach göttlicher Anordnung in verschiedene Stände und Berufsarten gegliedert, sie stellt einen lebendigen Organismus dar, in dem jedes Individuum seine bestimmte Stelle zur freien harmonischen Bethätigung seiner Kräfte und Fähigkeiten finden soll. Der heutige Naturalismus möchte die Gesellschaft zum Mechanismus herabwürdigen, in dem jeder Einzelne nichts weiter ist, als das willenlose Rad in der Maschine. So berühren sich auch hier die Extreme, das zügellose Streben nach Freiheit endet in sklavischer Gebundenheit. Die christliche Gesellschaft wird durch die Nächstenliebe beherrscht und zusammengehalten, die moderne naturalistische kennt nur den egoistischen Kampf um das Dasein, wobei ein Jeder rücksichtslos nur für sich obenauf zu kommen trachtet.

Wo man auf liberaler Seite die Lösung der schwebenden Frage in Zeitungen und Schriften zum Gegenstande der Untersuchung macht,

da beschäftigt man sich fast ausschließlich mit Abwägung der materiellen Faktoren von Kapital und Arbeit, Angebot und Nachfrage, Kraft und Zeit u. s. w., ohne ein besonderes Gewicht darauf zu legen, wie man das offenbar vielfach gänzlich verloren gegangene christliche Bewußtsein des Arbeiterstandes wieder zu heben vermöchte. Und doch ist gerade das ein Hauptmoment bei dem ganzen socialen Heilungsprozeß. Denn nicht die furchtbare Noth in diesen Kreisen an und für sich, sondern das nagende Bewußtsein dieses Nothstandes, der nicht mehr wie früher durch christliche Geduld, Hoffnung und Selbstverleugnung und leider auch lange nicht in dem Maße, wie es erforderlich wäre, durch die werkthätige Liebe der Besitzenden gemildert wird, eben dieses verzweifelte Bewußtsein der Armuth bei den Besitzlosen ist die sociale Gefahr.

Wo in den arbeitenden Klassen noch der christliche Glaube lebendig ist, da wird die Armuth zwar auch bitter genug empfunden, aber man fügt sich in das Unvermeidliche in gläubigem Hinblick auf Gottes Rathschlüsse, und findet in der Hoffnung auf die Vergeltung und den endlichen Ausgleich im Jenseits, jenen Trost, der vor Verzweiflung und Auflehnung bewahrt. Hat ja der Gottmensch selbst der Armuth den Stachel benommen und dieselbe geadelt, so daß unverschuldete Armuth, weit entfernt, den Menschen zu entehren, ihn dem Vaterherzen Gottes näher rückt. Und wie hat die christliche Liebe sich ganz unerschöpfliche Hülfsmittel zu verschaffen gewußt, um das Elend zu lindern.

Für alles das hat die moderne Weltanschauung kaum mehr ein Verständniß. Sie setzt an die Stelle der demüthigen Christenliebe die stolze Humanität. Diese aber hat sich bisher als unfähig erwiesen, den Dämon der Selbstsucht im Menschen zu bannen und selbstverleugnend Opfer für den Nächsten zu bringen. Was dieses von unseren bedeutendsten Denkern und Dichtern so hoch gepriesene Schoßkind der modernen Weltanschauung zu Stande bringt, das haben wir ja täglich vor Augen. Wahre Menschenliebe setzt strenges Pflichtgefühl — weit mehr als den kategorischen Imperativ Kant's —, unerschütterliches Rechtsbewußtsein, ernste Selbstbeherrschung und Opferfreudigkeit voraus. Aber diese Tugenden, denen ja auch der Heide seine Achtung entgegenbringt, wollen nun einmal da nicht gedeihen, wo der rücksichtslose Individualismus der Humanität seinen Thron aufgeschlagen und wo Gott und Tugend nur insoweit Anerkennung finden, als die Interessen des lieben Ich nicht darunter leiden. Das Schiller'sche: „Seid

umſchlungen, Millionen, dieſen Kuß der ganzen Welt!" klingt allerdings recht pathetiſch und menſchenfreundlich, der armen Menſchheit iſt aber mit ſolchen Phraſen ſicher nicht geholfen, wenn denſelben nicht auch die Thaten folgen. Welcher Art aber dieſe Thaten ſind, davon erzählt gerade die Geſchichte der letzten zehn Jahre. Wir brauchen nur an das Gründerthum, den Wucher und ſonſtige Ausbeutungen des Volkes zu erinnern.

Die traurige Thatſache liegt offen vor Aller Augen, daß ungeachtet aller Humanität der ideale Sinn, worauf man früher gerade in Deutſchland ſo ſtolz war, nunmehr in ganzen Schichten der Geſellſchaft faſt völlig geſchwunden iſt. Alles höhere Streben, alle edleren Ziele kommen vielfach gerade bei den Chorführern moderner Humanität erſt an letzter Stelle in Betracht, wenn materielle Intereſſen und Genüſſe gegenüber ſtehen. Selbſt die öffentlichen Angelegenheiten, den Gang der politiſchen Ereigniſſe ſchätzt man ſehr oft nicht mehr ab nach den ewigen Grundſätzen der Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit, ſondern nach Maßgabe der Macht und des äußeren Erfolges. Wundern aber kann man ſich über ſolch erſchreckende Abnahme idealen Sinnes nicht, wenn man erwägt, wie die Vertreter der deutſchen Wiſſenſchaft und freien Forſchung längſt mit unfehlbarer Dreiſtigkeit dargethan haben, daß es mit dem Chriſtenthume und der Vergeltung im Jenſeits Nichts ſei, daß der mittelalterliche Myſticismus und der chriſtliche Spiritualismus überhaupt ein leerer Wahn, der Menſch nur ein höher entwickeltes Thier und mit dem Tode für ihn Alles aus ſei. Wenn aber dieſe Anſchauungen, nach denen es höhere, über den Kreis der irdiſchen Lebensintereſſen hinaus liegende Ziele nicht mehr geben ſoll, von den Gebildeten dem niederen Volke in populären Schriften zugänglich gemacht werden und bei „den Enterbten" immer mehr Wurzel faſſen, ſo iſt es ſehr natürlich, wenn die irregeleitete, um ihr Beſtes betrogene Menge jene wiſſenſchaftlichen Theorien in die Praxis umſetzen möchte, wenn ſie mit allen Kräften dahin ſtrebt, ſich in den Beſitz der Güter zu ſetzen, die dazu verhelfen, auch einmal die Genüſſe dieſes flüchtigen Erdendaſeins auszukoſten, nöthigenfalls mit Gewalt und durch Umſturz der beſtehenden Geſellſchaftsordnung.

Nicht wegzuleugnen iſt die traurige Thatſache, daß der Volksgeiſt vielfach angeſteckt und vergiftet wurde von der glaubensloſen, naturaliſtiſchen Weltanſchauung. Und da fällt gewiß auch der Schule die ernſte Aufgabe zu, ſoweit es ihr möglich, auf die Jugend einzu-

wirken, damit der Volksgeist, wenigstens für die Zukunft, wieder mit idealen Anschauungen genährt und durchdrungen werde. Die Quelle des Idealismus aber ist echte Religiosität, und da in Wirklichkeit Religion und positives Christenthum sich völlig deckende Begriffe sind, so kann die Schule den Idealismus nicht wirksam pflegen ohne die Grundlage christlicher Ueberzeugung. Offenbar aber kann die Schule die Kraft zu diesem wichtigen Werke nur von der Kirche erhalten.

II. Das Heilmittel des Socialismus.

Es ist schwer einzusehen, wie die Schule ohne Vermittelung der Kirche gerade diejenigen Schäden der Gesellschaft heilen oder der Verbreitung derjenigen Irrthümer bei der Jugend nachhaltig begegnen soll, welche offenbar aus dem Abfalle von Christenthum und der Kirche datiren. Daß der vulgäre Liberalismus, der größtentheils von der Opposition gegen das positive Christenthum sein Dasein fristet, mit der Schule als Bildungsanstalt allein operiren zu können glaubt und nach seiner Methode für die Gesellschaft Wunder erhofft, kann nicht befremden. Weniger begreiflich aber ist der Umstand, daß auch in den Kreisen vielseitig der sittigende, den Menschen umgestaltende Einfluß der Kirche und seine Bedeutungen für die Schule nicht in vollem Maße gewürdigt wird, wo man eine richtige Werthschätzung doch zunächst erwarten dürfte. Man hört zwar oft genug mit großem Nachdrucke erklären, daß man die Religion unter allen Umständen auch der Schule erhalten wolle. An der Aufrichtigkeit dieser Erklärung zu zweifeln, ist kein Grund vorhanden. Aber wer den Zweck will, muß auch die entsprechenden Mittel wollen. Nun soll aber nach der augenblicklich in den maßgebenden Kreisen herrschenden Ansicht die Kirche einen durchgreifenden, wesentlichen Einfluß auf Erziehung und Unterricht der Jugend, wie vordem, nicht weiter geltend machen dürfen. Aber wer ist denn, — so darf man wohl fragen — der von Gott berufene Träger der Religion und wie will man eine Religion, die wirklich diesen Namen verdient, der Jugend in rechter Weise vermitteln ohne die Kirche? Hat nicht gerade die Kirche von ihrem göttlichen Stifter die ausdrückliche Weisung erhalten, die Völker zum Heile zu führen, d. h. durch Lehre und Beispiel das Thier im Menschen zu bändigen und dem Ueberfluthen der niederen Leidenschaften über die sonst schwachen Dämme des Gesetzes und der äußeren Ordnung mit übernatürlicher Kraft zu wehren.

Die Kirche wird aber in Erfüllung der ihr zugewiesenen schweren Aufgabe sehr behindert, wenn man dieselbe in der Schule nur als eine gehorsame Dienerin herablassend duldet, anstatt dieselbe als zunächst berufene Erziehungsanstalt zu betrachten, deren Wirksamkeit Staat und Gesellschaft nicht entbehren können und mit der in friedlicher Gemeinschaft gearbeitet werden muß, um den Zwecken der Schule, zumal in erziehlicher Hinsicht, zu entsprechen. Man macht sich bei dem Streben, den „dominirenden" Einfluß der Kirche auf die Volksschule möglichst zu lähmen, doch einer seltsamen Inconsequenz schuldig. Erkennt man nämlich an, daß die Erziehung der Jugend zu gottesfürchtigen, gewissenhaften und moralisch tüchtigen Menschen die Hauptsache, Erziehung aber ohne Religion undenkbar ist, so hat man mit diesem Zugeständnisse auch stillschweigend die Nothwendigkeit des kirchlichen Einflusses in der Schule zugegeben. Die rechte Wirksamkeit auf die Jugend aber kann doch die Kirche unmöglich ausüben, wenn ihre Organe auf die Stellung bloßer Fachlehrer beschränkt werden. Es ist eine traurige Erscheinung unserer liberalisirenden Zeitströmung, jede freie Bewegung der Kirche mit eifersüchtigen und argwöhnischen Blicken zu beobachten und bei jeder Gelegenheit das Gespenst kirchlicher Herrschaft zu wittern. Als wenn nicht auch die Kirche einen ebenso gültigen Rechtstitel aufzuweisen hätte, auf ihrem Gebiete Herr zu sein, wie der Staat auf dem seinigen. Ist denn nicht, wenn auch nicht ausschließlich, so doch gewiß in Betreff der religiösen Wahrheiten gerade das Lehrgebiet Domäne der Kirche, wie das Rechtsgebiet Domäne des Staates?

Darum sollte in der Schule die Kirche als von Gott berufene Lehrerin in treuer Freundschaft mit dem sie unterstützenden Staate wirken. Dieses Zusammenwirken würde, wie das die Vergangenheit gezeigt hat, nur zum Vortheile des Staates und der ganzen bürgerlichen Gesellschaft ausschlagen. Es ist noch nicht gar lange her, daß die obersten Leiter des Schulwesens dieser Wahrheit officiellen Ausdruck gaben. Sie erkannten in dem einheitlichen Zusammenwirken von Staat und Kirche die einzige Bürgschaft für die rechte Heranbildung der jungen Staatsbürger, und ein preußischer Cultusminister nahm seiner Zeit keinen Anstand, offen zu erklären, daß man den blühenden Zustand der Volksschulen Preußens, deren erfreuliche Resultate auch vom Auslande bereitwillig anerkannt wurden, nicht zum kleinsten Theile der treuen und hingebenden Wirksamkeit der kirchlichen Organe für die Interessen des Volksunterrichts zu verdanken habe. Während der

letzten Jahre hatte sich an maßgebender Stelle eine ganz andere, vielfach entgegengesetzte Anschauung von diesem Verhältnisse gebildet und Geltung verschafft. In trauriger Voreingenommenheit gegen die Kirche übersah man, daß, wie anderswo, auch in der Schule eine Schwächung oder Geringschätzung der kirchlichen Autorität nothwendig auch die staatliche Autorität in Mitleidenschaft zieht. Unsere scheinbar liberale, in Wirklichkeit aber naturalistische Weltanschauung hat den richtigen Maßstab verloren, um die Bedeutung geistiger, insbesondere religiöser Mächte gegenüber der rein physischen Gewalt abzuschätzen, aber darum ist die Superiorität dieser Mächte noch keineswegs geschwunden.

„Es gehört", bemerkt in dieser Hinsicht Lukas,[1]) „zur Aufklärungsmethode der Freigeister aller Zeiten, Religion und Kirche als etwas Untergeordnetes, Nebensächliches, vom allgemeinen öffentlichen, zumal vom politischen Leben gänzlich Getrenntes zu betrachten, als etwas, womit höher gebildete Geister sich gar nicht mehr abgeben, was man lediglich als Privatsache dem Gefühlsbedürfnisse, der frommen Einfalt Einzelner, etwa gar nur jenen Armen im Geiste zu überlassen hätte, derer nach dem Evangelium das Himmelreich ist. Aber das wirkliche Leben widerlegt diese Theorie; es zeigt, daß die Idee der Religion und ihr Ausdruck in kirchlichen Formen ein unentbehrlicher, integrirender Bestandtheil, ja der Hauptgrund und Zweck der gesammten menschlichen Gesittung in allen ihren Beziehungen ist."

Die Zeichen der Zeit fordern aber gewiß mit gebieterischer Nothwendigkeit, daß man die der Wirksamkeit der Kirche entgegentretenden Maßnahmen aufgebe und zu den bewährten conservativen Grundsätzen zurückkehre. Der Wunsch eines jeden Patrioten, dem das wahre Wohl seines Vaterlandes am Herzen liegt, kann nur der sein, die Hülfe der Kirche nicht zurückzuweisen, da sie allein die Macht hat, die entfesselten bösen Mächte, welche die ganze Gesellschaftsordnung unterwühlen, wirksam zu bannen.

Doch wird, was die Schule betrifft, die Erfüllung dieses lebhaften Wunsches so lange in die Ferne gerückt bleiben, als die Ansichten derjenigen pädagogischen Richtung, welche sich mit Emphase die „moderne" nennt, irgendwie an maßgebender Stelle Geltung behalten. Katholische Schulen werden von der modernen Pädagogik trotzdem

[1]) Der Schulmeister von Sadowa. Mainz, Kirchheim. S. 40.

nicht so bald vergiftet werden; wie es aber anderswo damit aussieht, das beweisen die Verlautbarungen dieser Richtung auf Lehrerversammlungen und in Zeitschriften. Wohl ist auch hier im allgemeinen ein richtiges Verständniß für die socialen Uebelstände vorhanden, wie beispielsweise folgende Stelle aus einem Hauptorgane bezeichneter Richtung beweist: [1])

„Die ganze Gesellschaft ist von einer ungeheuren Gährung ergriffen; nirgends Friede und Behagen, überall Klage und Hader, Schwanken und Ringen, Verlangen nach Aenderung und Furcht vor dem, was kommen soll. Ueberall Untreue und Hinterlist, Willkür und brutale Gewalt, wildes Blutvergießen und entsetzliche Greuel. Selbst im kleinsten Gemeinwesen ein Krieg Aller gegen Alle (?). In solchem Umfange war noch nie das Unglück über unsere Gesellschaft verbreitet, und man kann zweifelhaft sein, ob in der heutigen Menschheit mehr Humanität oder mehr Bestialität herrscht. In vergangenen Zeiten gab es große Staatsmänner, welche als das Fundament aller Politik die öffentliche Erziehung betrachteten und ohne diese kein Glück der Völker für möglich hielten. Die überklugen Herren unserer Tage gehen über solche veraltete Thorheit mit vornehmer Geringschätzung hinweg, um dafür die Welt mit glänzenden Aktionen zu beglücken."

Aber der christliche Pädagoge sieht sich bitter enttäuscht, wenn er im Verhältnisse zu dieser richtigen Erkenntniß unserer gänzlich zerfahrenen socialen Zustände nun auch von dieser Seite die Empfehlung der richtigen Heilmittel erwartet hat. Wohl ist auch die moderne Pädagogik mit uns darin einverstanden, daß sie die gegenwärtige Richtung im Schulwesen nicht für heilsam und eine Aenderung für nothwendig hält, aber sobald das „Wie" diskutirt wird, so gehen wieder unsere Wege gänzlich auseinander.

Da hören wir nichts von der alten, seit Jahrhunderten bewährten Grundlage der Erziehung zum religiös-sittlichen Leben; anstatt auf Christus und seine Kirche verweist die moderne Pädagogik auf Kant und die rationalistischen Philanthropen. Die göttliche Offenbarung, die Lehre von der Erlösung der gefallenen und der Läuterung und Erhebung bedürftigen Menschennatur haben hier keinerlei Geltung

[1]) Pädagogium. Monatsschrift für Erziehung und Unterricht. Herausgegeben unter Mitwirkung hervorragender Pädagogen von Dr. Friedrich Dittes. 1 Heft. Wien 1879.

Digitized by Google

mehr. Nicht das Christenthum hat mehr die Macht zu helfen, sondern vielmehr „der Glaube an die Möglichkeit der Veredlung der Menschennatur.“ Diesen Glauben theilen die christlichen Erzieher auch, ja sie sind nicht bloß von der Möglichkeit, sondern von der Wirklichkeit einer solchen Veredlung und Heiligung fest überzeugt. Aber mit aller Entschiedenheit müssen sie die Mittel verurtheilen, welche die moderne Weltanschauung zu diesem Zwecke empfiehlt.

Die moderne Weisheit nimmt keinen Anstand, die Menschennatur an sich zu vergöttlichen und ihr die Fähigkeit zuzuerkennen, sich ganz aus sich selbst, durch die in ihr liegenden natürlichen Fähigkeiten zur reinsten und edelsten Humanität zu entwickeln. Es springt in die Augen, in welch' schneidendem Gegensatze diese Anschauungen zu der christlichen Glaubenslehre von der Erbschuld und der Nothwendigkeit der göttlichen Gnadenhülfe stehen. Wenn nun auch die moderne Weisheit mit so starren Dogmen sich nicht befassen mag, so kann sie doch unmöglich auf einer Grundlage ihr Erziehungswerk aufbauen wollen, die thatsächlich nicht vorhanden ist.

Erstaunen aber muß man über die Unverfrorenheit, mit der man in unseren Tagen die Theorie von der Göttlichkeit der Menschennatur und „der idealen Richtung des menschlichen Culturfortschrittes“ vorzutragen die Kühnheit hat, eben jetzt, wo der Abgrund sittlicher Verkommenheit und Zügellosigkeit alle Elemente socialer Ordnung und Sitte zu verschlingen droht. Wäre es nicht so offenkundig, was aus der sich selbst überlassenen und auf ihren Egoismus allein gestellten Menschennatur ohne den sicheren Führer des positiven Glaubens an eine übernatürliche Weltordnung und an eine Verantwortung vor dem ewigen Richter werden kann; wären nicht die Beispiele für die Wahrheit so handgreiflich, daß die Menschennatur bei dieser Theorie humaner Selbstentwicklung nicht behindert wird, in Bestialität auszuarten, so könnte man die beharrliche Lobpreisung der humanitären Erziehungskunst begreifen, weil dieselbe gewiß an sich für den Hochmuth und die Ungebundenheit des Menschen viel Verführerisches hat. Aber wo thatsächlich die Pädagogik ohne Christenthum in ihren Erfolgen so furchtbar enttäuscht wurde, da ist es doch mehr als naiv, zur Heilung der socialen Noth noch immer diese humanistisch-naturalistische Mixtur anwenden zu wollen.

Die moderne Pädagogik leidet an dem Grundirrthum des freigeistigen Individualismus. Nach diesem soll der Mensch, dessen Natur grundfalsch beurtheilt wird, ohne Rücksicht auf die Forderungen

des gesellschaftlichen nnd kirchlichen Lebens, wie dasselbe sich historisch entwickelt und bewährt hat, gleichsam isolirt herangebildet werden. Die eigentliche Signatur dieser Richtung ist die hochmüthige Selbstüberschätzung, welche mitunter auf Lehrerversammlungen einen so prägnanten Ausdruck findet. Die Berliner „Kreuzzeitung" machte einmal mit Rücksicht auf einen solchen Lehrertag die sehr treffende Bemerkung: „Jeder Verständige wird sich davon überzeugt haben, daß diese Lehrertage überwiegend der Tummelplatz einer von Hochmuth tollgewordenen Pädagogik sind."

Das Ideal der bezeichneten Richtung ist natürlich die confessionslose Schule, auch interconfessionelle Schule genannt. Was man in jüngster Zeit, um der etwas gehässigen Bezeichnung auszuweichen, unter dem Namen „Simultanschule" einzurichten für gut befunden, ist ein Sprößling derselben Wurzel. Es liegt nicht im Bereiche unseres Themas, allseitig und gründlich die Nothwendigkeit des confessionellen Charakters der Volksschule zu erörtern. Wohl aber ist es an dieser Stelle angezeigt, auf die wesentlichsten Gesichtspunkte in dieser wichtigen Frage aufmerksam zu machen.

Zunächst sieht sich der christliche Pädagoge veranlaßt, zu erklären, daß es ihm ganz unerfindlich ist, wie man in der Volksschule einen wirklich bekenntnißlosen Standpunkt behaupten will. Die Religion soll ja unter allen Umständen der Schule, wie dem Volke erhalten bleiben, und Religion ist doch etwas mehr, als ein unbestimmtes Gottesbewußtsein oder eine wässerige Moral. Es geht hiermit, wie mit manchen anderen vorgefaßten Meinungen, welche in der bloßen Theorie recht schön und plausibel erscheinen, sofort aber in eitel Dunst zerrinnen, sobald man dieselben auf concrete Verhältnisse des Lebens anwenden will. Vor Allem muß die Thatsache constatirt werden, daß Religion im wahren Sinne, noch zu allen Zeiten und bei allen Völkern nicht anders, als in einem mehr oder weniger streng formulirten Glaubensbekenntnisse auftritt.

Das Christenthum aber hat niemals ohne das in seinen Grundlagen unveränderliche, durchaus klar bestimmte Bekenntniß unter den Völkern bestanden. Und das ist ebensosehr im Wesen der wahren Religion, als in der Beschaffenheit der menschlichen Natur begründet. Religion schlechthin ist allenfalls in der Idee, in der Wirklichkeit aber nicht anzutreffen. Die Besseren unter den modernen Weisen wollen allerdings unter dieser allgemeinen Religion den Glauben an ein göttliches Wesen, an Tugend und Unsterblichkeit verstanden wissen. Aber

auch diese Grundwahrheiten der natürlichen Religion finden ihre klare und bestimmte Fassung nur in der übernatürlich geoffenbarten Religion. Diese aber kommt nur in der Lehre der Kirche zur concreten Darstellung, wie sie für den Einzelnen faßbar und auf die Lebensverhältnisse anwendbar ist.

Wo die Societät als religiöse Gemeinschaft auftritt, da weiß sie mit einer allgemeinen Religion schlechterdings nichts anzufangen und das eigentliche Volk erst recht nicht. Für den Hochgebildeten mag es passend sein, die Grund-Ideen der Religion sich philosophisch zur Entwickelung zu bringen. Daß er mit einer solchen seine wahre Bestimmung erreichen könne, müssen wir allerdings bestreiten, aber das ist ja lediglich seine Sache. Das Volk hingegen, wenn es treu und unbeirrt an seinem christlichen Bekenntnisse festhalten will, darf erwarten, daß auch die Aufgeklärten und Freidenker seine religiöse Ueberzeugung achten und unangetastet lassen.

Mit der Gewissensfreiheit steht es doch sicher nicht im Einklange, wenn der heutige Liberalismus dem Volke seine humanistischen und naturalistischen Anschauungen aufdrängen will. Das geschieht aber unzweifelhaft, wenn in der Schule, in der die Jugend des Volkes herangebildet wird, nicht mehr der Geist des positiven Christenthums Unterricht und Erziehung durchdringen soll. Man mag über die Frage, wem die Volksschule gehört, noch so verschiedener Meinung sein, das eine steht doch fest, daß die Erziehung der Kinder zunächst Sache der Eltern ist, und zwar nicht erst aus religiösen Gründen, sondern einfach nach dem Naturrechte.

Es ist widersinnig zu behaupten, die Eltern hätten in Bezug auf den Geist und das innere Wesen der Schule nicht drein zu reden. Sie haben unzweifelhaft ein Recht, zu verlangen, daß der confessionelle Charakter, den die häusliche Erziehung trägt, auch in der Schule streng gewahrt bleibe, damit die Schule nicht zerstöre, was das Haus aufgebaut hat. Wir meinen, der wahre Liberalismus und die Toleranz beständen eben darin, dieser unabweisbaren Forderung der christlichen Eltern gerecht zu werden.

Eine confessionslose Schule ist aber auch praktisch ohne die größten Uebelstände nicht durchzuführen. Es zeugt von einem geringen Verständnisse für die Interessen der Volksschule, wenn man sich über die katholische Sprachlehre, die lutherische Rechenkunst u. s. w. lustig macht und kühn behauptet, daß der richtige Standpunkt eines Schullehrers der sei, allen dogmatischen Lehrsätzen klug auszuweichen und

Digitized by Google

beim Unterrichte nur das ewig Göttliche in der Menschennatur zu berücksichtigen. Das sind eben nur schöne Phrasen und nichtssagende Theorien. Das religiöse Bekenntniß greift zu tief in alle Verhältnisse und Thätigkeiten des Menschenlebens ein und wird sich auch beim Unterrichte überall geltend machen, selbst bei den Gegenständen, welche auf den ersten Blick keinerlei Berührungspunkte mit Christenthum und Kirche darbieten. Und wie kann man einem gläubigen Lehrer zumuthen, eine solche bekenntnißlose Rolle vor der Jugend zu spielen und Dinge zu ignoriren, welche mit seinem ganzen Wesen innig verwachsen, ja im schönsten Sinne des Wortes Herzenssache für ihn geworden sind. Dadurch bringt man ihn doch in eine unnatürliche Stellung zur Schule und in Widerspruch mit der hohen Idee seines Berufes.

Die Bedeutung der innigen Verbindung der Schule mit der Kirche für die Erziehung der Jugend wird in der jüngsten Zeit auch von conservativ-politischer Seite in einer Weise betont, die den Katholiken nur sympathisch berühren kann. Sehr charakteristische und zutreffende Bemerkungen dieser Art brachte vor Kurzem der „Reichsbote". Es heißt dort u. A.: „Die Volksschule hat den Charakter einer Gehülfin für die Familie, die Kirche und den Staat an der Erziehung der Jugend. Diese drei Faktoren müssen sich in der Schule die Hände reichen, und die Schule hat die schöne und große Aufgabe, die Kinder so zu bilden und zu erziehen, daß sie befähigt werden, später in der Familie wie in der Kirche und im Staate ihre Pflichten zu erfüllen. Diese Aufgabe kann die Schule nicht in mechanischer Weise lösen, wie es die confessionslose Schule erstrebt, daß sie für jeden dieser drei Faktoren ein paar Unterrichtsfächer zurecht macht, sondern dadurch, daß sie in den Herzen der Jugend den guten, soliden Grund klarer, fester religiöser, sittlicher und socialer Grundsätze und Anschauungen legt und die Jugend zugleich mit den im praktischen Leben allgemein und unbedingt nothwendigen Kenntnissen ausrüstet . . . . . Auf dem freundlichen Hand-in-Handgehen von Staat, Familie und Kirche in der Schule und auf dem Durchdrungensein der Jugendbildung mit den festen Anschauungen und Grundsätzen der christlichen Religion, ruht die gedeihliche Entwicklung von Staat, Kirche und Volksthum. Werden diese Faktoren in der Schule auseinandergerissen und die Schule etwa einseitig dem Staate zugewiesen, und als ihr Ziel die Erziehung zum Patriotismus hingestellt, so wird die Volksbildung einseitig und verliert den festen, tragenden, sittlichen Boden. Gerade für den Staat ist es von der allergrößten Wichtigkeit, daß seine Bürger

in erster Linie treue Glieder der Familie, der Gemeinde und der Kirche sind; denn auf der Treue gegen Gott und gegen Weib und Kind beruht auch die echte Staatstreue. Eine Volksschule, welche einseitig und künstlich zum Patriotismus erziehen wollte, würde politische Phantasten erziehen."

Auf einen andern Irrthum muß noch hingewiesen werden, der gerade schwer ins Gewicht fällt bei der Frage, wie die Schule zur Abhülfe der socialen Uebelstände mitzuwirken hat. Es ist die landläufige Meinung, daß man rechte Sittlichkeit pflegen könne, ohne die Grundlage des Glaubens. Und doch läßt ein aufmerksamer Blick ins Leben sofort erkennen, daß die Moral überall da auf schwachen Füßen steht, wo sie nicht von einer tiefen, religiösen Ueberzeugung getragen wird. Unsere moderne Weisheit nennt aber mit Vorliebe die Sittlichkeit „eine selbstverständliche Entwicklung der menschlichen Natur, die sich aus der Stimme des Gewissens ergibt." Das individuelle Gewissen ist keineswegs an und für sich ein unfehlbarer, sondern vielmehr ein sehr irrthumsfähiger Wegweiser zum sittlich Guten, wo er sich nicht auf die richtige, religiöse Ueberzeugung stützt. Der positive Glaube ist der objektive Regulator des Gewissens; wenn dieser fehlt oder irrig ist, so richtet sich auch das Gewissen subjektiv nach den natürlichen Umständen, Schwächen, Leidenschaften und Bedürfnissen des Individuums.

Hiezu bemerkt Lukas in der oben citirten Schrift[1]): „Unter den modernen Tiraden und Phrasen, um die Irreligiosität unserer Zeit zu entschuldigen, gibt es keine tollere und der menschlichen Natur widersprechendere, als die: es käme nicht auf den Glauben des Menschen an, sondern allein auf sein sittliches Handeln. Denn wie sein Glauben beschaffen ist, so ist auch sein Gewissen beschaffen und demgemäß seine Moral. Ist sein Dogma an sich schlecht, so übt er auch das an sich Schlechte, z. B. den Kindesmord, ohne Vorwürfe des Gewissens, wie die Berichte unserer Missionäre bezeugen. Aendert aber der Mensch seine religiösen Dogmen, wie die bekehrten Heiden es thun, so wird auch sein Gewissen ein anderes. Was er früher verwarf, billigt er plötzlich und umgekehrt ... Er ist dann seinem Fleische unterworfen und, ohne es zu wissen, wird ihm allmählich die Wahrheit für Lüge, das Gute für das Böse, das Recht für das Unrecht und die Stimme der Leidenschaft für die Stimme des Gewissens erscheinen. Das (mitunter)

[1]) Der Schulmeister von Sadowa, S. 36 ff.

anständige Betragen unserer Aufgeklärten ändert an der Wahrheit dieser Thatsachen gar nichts. Dennoch stehen die civilisirten Völker unter dem Banne einer tausendjährigen Herrschaft des Christenthums; die öffentliche Sitte Europas ist die Frucht des christlichen Dogmas und noch glauben Millionen fest daran. Wo aber auch die Sonne der christlichen Offenbarung bereits untergegangen ist, da leuchtet noch das Abendroth der Erinnerung und Angewöhnung über den Bergen." —

Der Kampf für die confessionelle Schule ist daher in Wahrheit ein Kampf für den ächten Culturfortschritt der Menschheit, der von dem Materialismus und Atheismus unserer Zeit schwer bedroht erscheint.

III. Die Schule als Bildungsquelle des Volkes.

Der Liberalismus hat heutzutage auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens die Herrschaft zu erlangen gesucht und gerade am liebsten möchte er in die Schule hinein regieren. Nun ist aber der Liberalismus nichts weiter, als eine unter dem Scheine der Freisinnigkeit keck auftretende Opposition gegen die religiöse und bürgerliche Freiheit und überhaupt gegen die aus dem Christenthum erwachsenen Institutionen des socialen Lebens. Es würde nicht schwer fallen, die mannigfachsten Berührungspunkte in dem Ideengange und den Zielen des Liberalismus mit dem von ihm so perhorrescirten Socialismus nachzuweisen.

Ob der Liberalismus sich dieser Geistesverwandtschaft mit dem Socialismus bewußt ist, kommt dabei nicht in Betracht. Thatsächlich gehen beide Parteien in dem schrankenlosen Subjectivismus, in der rücksichtslosen Herrschsucht, in dem Hasse gegen die Kirche und in der souveränen Verachtung altehrwürdiger Ueberlieferungen der Vergangenheit ganz dieselben Wege.

Und da muß sich doch jeder Menschenfreund ernstlich fragen, was aus einer Jugend werden soll, die den Experimenten des Liberalismus ausgeliefert würde. Wenn die bezeichneten Grundsätze einmal bei der Jugend recht Wurzel gefaßt hätten, so wäre eben diese Jugend verloren. Die Volksschule aber, deren Mitwirkung man jetzt mit vollem Rechte in Anspruch nehmen will, um die Elemente des Umsturzes, welche die ganze bürgerliche Ordnung und Wohlfahrt in Frage stellen, wenigstens von der heranwachsenden

Generation fern zu halten, würde damit dem Socialismus widerstandlos preisgegeben sein. Glücklicherweise sind wir so weit noch nicht, vielmehr unterliegt es nach den erfreulichen Kundgebungen von maßgebender Seite in allerjüngster Zeit keinem Zweifel, daß man dem Ueberfluthen liberaler Anschauungen auf Schüler und Lehrer einen kräftigen Damm entgegensetzen werde, um so mehr als die Volksschule der letzten Jahre sich in mancher Hinsicht der herrschenden, liberalen Zeitströmung anbequemt hatte.

In Bezug auf die Schule hat sich mit der modernen Weltanschauung noch ein anderer Irrthum festgesetzt, der mit der oben besprochenen Animosität gegen den kirchlichen Einfluß in enger Beziehung steht, und ebenso hartnäckig verfochten und ins Leben übertragen wird: es ist die maßlose Ueberschätzung der Geistesbildung und des Unterrichtes gegenüber der Erziehung. Die Verkehrtheit und Unnatur dieser Bildungssucht nachzuweisen, ist um so zeitgemäßer, als auch solche Kreise davon ergriffen sind, in denen sonst noch christliche und conservative Grundsätze Geltung haben.

Bildung ist das Losungswort unserer Zeit und bis in die untersten Schichten des Volkes hinab ist dieser Ruf gedrungen, so daß der Vorwurf, nicht gebildet zu sein, meist bitterer empfunden wird, als der Mangel sittlicher Kraft und Tüchtigkeit. Der Drang nach Bildung ist, an und für sich betrachtet, durchaus berechtigt, wofern man nur unter Bildung das Richtige versteht und die Grenzen achtet, welche die Persönlichkeit, die Lebensverhältnisse, Anlagen und noch viele andere Umstände für die Bildung des Einzelnen gezogen haben.

Aber das Streben nach Bildung ist heutzutage zur krankhaften Sucht geworden, bei der sowohl das Wesen als die Tragweite und der Endzweck wahrer Bildung verkannt werden. Man legt dabei einseitig den Hauptnachdruck auf das bloße Wissen, auf die schnelle und bequeme Aneignung aller möglichen Kenntnisse, als wenn damit Alles oder doch die Hauptsache gethan sei und das Uebrige, was zur Bildung gehört, sich wie von selbst ergebe.

Es ist gewiß etwas Großes und Herrliches um die Wissenschaft und für den Menschen eine ernste Pflicht, nach Maßgabe seiner Anlagen, Verhältnisse und Mittel seinen geistigen Gesichtskreis soweit als möglich zu erweitern und neben der immer größeren Vertiefung derjenigen Kenntnisse, die zu einer gedeihlichen Wirksamkeit in dem jeweiligen Berufe gehören, auch auf anderen Gebieten des Wissens sich

insoweit orientirt zu halten, als es der Standpunkt allgemeiner Bildung erfordert.

Aber Wissenschaft umfaßt noch keineswegs allein die ganze Bildung, so wenig als die Intelligenz den ganzen geistigen Menschen ausmacht, und man dürfte erwarten, daß kein Einsichtiger die Aneignung von bloßem Wissen auch nur für den hauptsächlichen Faktor der Bildung hielte. Und dennoch ist dieses Vorurtheil auch in den Kreisen der Urtheilsfähigen so heimisch geworden, daß man sich mit dem Versuche, dagegen anzukämpfen, schon der Gefahr aussetzt, für einen Verächter der Wissenschaft und Bildung gehalten zu werden. Dem Verfasser dieser Zeilen erklärte vor einiger Zeit ein hochgebildeter Mann: Die Roheit und sittliche Verwilderung in den unteren Klassen sei nur die Folge der geistigen Beschränktheit und Verdummung dieser Leute. Wenn einmal die Aufklärung bei dieser unwissenden und bethörten Menge Gemeingut geworden, so werde sich das moralische Verhalten von selbst bessern. Der Mann hatte wohl niemals einen aufmerksamen Blick in die Verbrecherstatistik gethan, zu der bekanntlich gerade die Gebildeten einen so erschreckenden Beitrag liefern. Ebensowenig hatte derselbe darüber nachgedacht, ob der bekannte Spruch: „Je gelehrter, desto verkehrter" ganz aus der Luft gegriffen sei.

Traurig aber ist es, so offenbare Irrthümer noch erst als solche nachweisen zu müssen, und dazu mit der unangenehmen Empfindung, daß es vergebliche Mühe ist, aus gewissen Köpfen gewisse Vorurtheile zu vertreiben. Ausgebreitete Kenntnisse sind gewiß ein nothwendiges Erforderniß, ein bedeutender Faktor der Bildung, aber noch lange nicht die Bildung selbst. Das ist schon allein aus der Thatsache ersichtlich, daß es eine Menge Leute gibt, die alles Mögliche gelernt haben und denen man trotz ihres vielen Wissens das Prädikat moralisch-tüchtig vorenthalten muß. So halten sich die vielen Halbwisser unserer Tage auch für gebildet und doch zeichnen sich manche unter ihnen nicht gerade aus durch edle Gesinnung und Charakter, wohl aber durch das Gegentheil, so untadelhaft auch mitunter ihre gesellschaftlichen Umgangsformen sein mögen.

Man wird doch nicht behaupten wollen, daß das sittliche Moment bei der Bildungsfrage von geringerem Belange sei, als das intellectuelle? Im Gegentheil wird jeder Einsichtige, wenn er sich vor die Alternative dieser beiden Anforderungen gestellt sieht, bei der Werthschätzung eines Menschen unbedenklich einen Theil des Wissens preisgeben gegen das höhere Maß moralischer Tüchtigkeit. Denn Bildung ist nicht blos

Ausstattung der Intelligenz, sondern harmonische Ausgestaltung des ganzen geistigen Wesens nach den drei Richtungen des Erkennens, Empfindens und Wollens. Bildung besteht vor Allem in der Festigung des sittlichen Charakters durch Bekämpfung und Beherrschung der niederen Sinnlichkeit, in der Ausscheidung der sündhaften Elemente, aus denen der Mensch erlöst werden soll. Bildung ist also keineswegs eine bloß äußerliche Dressur, sondern ein umgestaltender Prozeß in den Tiefen des Menschenwesens.

Mit dieser Auffassung steht auch im schönsten Einklange die christliche Lehre von dem gefallenen Zustande der Menschheit und der Nothwendigkeit göttlicher Gnadenhülfe. So wenig auch die moderne Bildung diese Dogmen anerkennen will, so bleiben dieselben dennoch die erste Grundlage für die Bildung im höheren Sinne. Im Gottmenschen haben wir das höchste Ideal vollkommener Menschenbildung vor Augen und zwar nicht als bloße Idee oder Phantasiegebilde, sondern klarfaßlich als lebendige Wirklichkeit. Diesem Vorbilde kann der Mensch gläubig und vertrauend nachstreben, dieses Ideal soll in ihm immer mehr Gestalt gewinnen und sein ganzes Wesen durchdringen. Wer auf diesem Wege zur Vollkommenheit strebt, der erstrebt auch wahre Bildung, und die Weltweisheit vermag keinen Grad von Humanität auszudenken, der auf dem genannten Wege nicht zu erlangen wäre. Das Christenthum fordert allerdings Selbstentäußerung, Bekämpfung der Selbstsucht und Sinnlichkeit, vermittelt aber dafür auch Erkenntniß der Wahrheit, höhere Freiheit und moralische Vollkommenheit.

Auch alle diejenigen, welche nach dem traurigen Bekenntnisse von David Strauß keine Christen mehr sind, werden anerkennen müssen, daß das christliche Ideal die edelsten, tüchtigsten und vollkommensten Menschen gebildet hat, und daß das Erhabenste, Dauerhafteste und Menschenwürdigste, was im Laufe der Jahrhunderte zu Stande gebracht worden, auf diesem ewigen Fundamente aufgebaut worden ist. Den Naturalisten, welche das bezweifeln, können wir den gewiß unverfänglichen Ausspruch Goethe's entgegenhalten: „Mag die geistige Cultur nur immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer tieferer und breiterer Ausdehnung wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, über die Hoheit und sittliche Cultur des Christenthums wird er nie hinauskommen."

Es kann nicht befremden, daß gerade die herrschende liberale Partei sich in außergewöhnlicher Weise für die „allgemeine Bildung"

und „Volksaufklärung“ intereſſirt, aber auch die Socialdemokratie erhebt überall den Ruf nach einer „Bildung für Alle.“ Nicht mit Unrecht hat man dieſes krankhafte Symptom der Zeit „Bildungsſchwindel“ genannt. Im Grunde nämlich iſt der ſcheinbar fortſchrittliche Ruf nach allgemeiner Bildung eine Folge der chriſtusfeindlichen, naturaliſtiſchen Weltanſchauung. Es iſt eine gewiſſe Vergötterung der menſchlichen Vernunft und eine Verhimmelung des Wiſſens gegenüber dem Glauben, und die zahlreichen Anhänger der modernen Bildung glauben eben darin den richtigen Sturmbock gegen das feſte Bollwerk der Kirche gefunden zu haben.

In ihrem idealen Zuge nach Wahrheit, Recht und Freiheit ſteht die Kirche dieſen Weltverbeſſerern überall hindernd im Wege und ſie wiſſen recht wohl, daß eine ausſchließliche Herrſchaft im Sinne ihrer Partei-Intereſſen nicht durchführbar iſt, ſo lange noch das Chriſtenthum in der Geſinnung und dem Leben des Volkes wurzelt. Und darin zeigt ſich wieder ſo augenfällig die oben bezeichnete Geiſtesverwandtſchaft zwiſchen dem Liberalismus und Socialismus. Beide finden ausgeſprochenermaßen in der allgemeinen Menſchenbildung das geeigneteſte Mittel, die angebliche Verdummung des Volkes durch die Kirche zu heben und die kirchliche Herrſchaft über die Geiſter zu brechen. Der Socialismus verfolgt hierbei offenbar ganz andere Ziele, als der Liberalismus, verwandt aber ſind beide in dem leidenſchaftlichen Haſſe gegen den chriſtlichen Glauben. Das Dämoniſche der modernen Bildung liegt eben darin, daß ſie die feſten Bande löſt oder doch lockert, welche den Menſchen an das Ewige und Uebernatürliche knüpfen, und denſelben ſeiner eigentlichen Heimath entfremdet. Von dieſer ewigen Beſtimmung des Menſchen iſt dort nirgend die Rede; all ſein Sinnen und Trachten ſoll nur gerichtet ſein auf die Erfüllung irdiſcher Lebenszwecke und ſo ſteht vor dem umflorten Blicke des geplagten Erdenpilgers das Räthſel dieſes kurzen Erdendaſeins in ungelöſter Härte. Und für das verlorene Paradies kindlichen Glaubens ſoll ihm Erſatz bieten die moderne Bildung mit ihren ſtolzen Einbildungen und kühnen Hypotheſen. Allerdings iſt ihm ein Naturgott geblieben, aber der hat kein Mitleid mit bedrängten Herzen.

Aus der ſo graſſirenden Bildungsſucht hat ſich dann weiter die moderne **Schulwuth** entwickelt, indem man die Schule als hauptſächliche Vermittlerin der Bildung ganz nach dieſem neuen Recepte reformiren möchte. Zunächſt wird man nicht vergeſſen dürfen, daß die Schule und beſonders die Volksſchule eine abgeſchloſſene Bildung

nicht zu geben vermag. Wir sprechen ja auch nicht von gebildeten Kindern, nicht einmal im wahren Sinne von gebildeten Jünglingen, sondern erst im besten Sinne des Wortes von gebildeten Männern. Wenn man bei der Volksschule von Bildung spricht, so kann darunter vernünftigerweise doch nur die für das Kind unerläßliche Erziehung in Verbindung mit dem nothwendigen Elementarunterricht verstanden werden.

Aber selbst bis in die Volksschule ist die Phrase von der allgemeinen Volksbildung gedrungen, und doch kann für die Volksschule kaum etwas verderblicher sein, als die Phrase.

Der übertriebene Bildungseifer und die Schulsucht sind schon deshalb keine gesunden Lebensäußerungen, weil dadurch die thatsächliche Organisation der menschlichen Gesellschaft, ihre vielgestaltige Gliederung in Stände und Berufsarten in Frage gestellt erscheint und andererseits damit eine Allgemeinheit geistiger Potenzen beim Volke vorausgesetzt wird, die doch in Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Was soll denn eigentlich eine Bildung für Alle? Es wäre doch der Mühe werth, einmal dieses Schlagwort auf seinen wahren Werth zu prüfen, und da würde man sehr bald herausfinden, daß eine solche allgemeine Bildung zu den Utopien gehört.

Die Anforderung allgemeiner Bildung kann weder mit der Beschaffenheit der geistigen Natur, noch mit der bisherigen Ordnung der Societät in Einklang gebracht werden. Das wäre eine Art Communismus geistiger Güter, nicht weniger verderblich, als der materielle Communismus. Ohne Zweifel kann es niemals Aufgabe irgend einer Schule sein eine „Bildung für Alle" zu vermitteln, da der Mensch, individuell betrachtet, in eine solche geistige Allgemeinheit nicht hineinpaßt. Eine solche Allgemeinheit ist eine Abstraction, der Mensch aber, mit dem es die Schule zu thun hat, ist seiner geistigen Verfassung nach keineswegs jedem anderen gleich, sondern existirt als ein bestimmt ausgeprägtes Individuum, und diese Individualität wird weiterhin bei jedem Kinde noch sehr beeinflußt durch die Nationalität, die Lebensverhältnisse und den Stand der Eltern. Es ist doch offenbar widersinnig, jeden Menschen denselben Bildungsgang oder dieselbe Schule durchmachen zu lassen. Was an Unterrichtsstoff für ein Jeden ohne Ausnahme zweckdienlich und erreichbar ist, beschränkt sich höchstens auf die für das bürgerliche Leben nothwendigen Kenntnisse im Lesen, Schreiben und Rechnen.

Um nicht mißverstanden zu werden, wollen wir gleich erklären, daß auch wir der Meinung sind, es müsse auch dem Armen und

Niedrigen unverwehrt bleiben, sich die höchste Bildung und die damit verbundene gesellschaftliche Stellung zu erringen. Dazu gehören aber Vorbedingungen und Fähigkeiten des Individuums, die wieder nur als Ausnahme, nicht als Regel gelten können und bei sehr Wenigen zutreffen, wie ja bekanntlich wahre Talente oder gar Genie's zu den Seltenheiten gehören. Die Anforderung aber, daß der hochbegabte Sohn des Arbeiters Mittel und Wege finde, um sich auf die höchsten Stufen emporzuheben, ist denn doch himmelweit verschieden von der abstracten Forderung allgemeiner Bildung, wie man sie in den bezeichneten Kreisen als Regel betrachtet wissen will.

Man berücksichtigt dabei gar nicht, daß eine solche Bildung Tausenden schlechterdings nicht beizubringen wäre, und daß eine noch größere Anzahl Leute, wenn sie dieselbe auch nothdürftig sich angeeignet hätten, damit in ihren Lebensverhältnissen gar nichts anzufangen wüßten. Eine Bildung, welche nicht auf die Anlagen und Fähigkeiten des Menschen, auf seine Lebensumstände, seine Wirksamkeit und seinen Stand berechnet wird, ist gewiß nicht dazu angethan, zufrieden und glücklich zu machen.

Die verschiedenen Stände und Berufsarten sind zum Bestande der menschlichen Gesellschaft, wie sie nun einmal ist, schlechterdings nothwendig, auf dieser Ordnung und Unterordnung beruht die wahre Cultur; hebt man willkürlich dieses Verhältniß auf, so stellt man auch Gesittung und Rechtsordnung in Frage. Nicht Alle können Herren, es müssen auch Diener, nicht Alle können Gelehrte, es müssen auch Ungelehrte, nicht Alle können Gebildete, es müssen auch Ungebildete sein — das wird wahr bleiben, solange noch der Glaube an eine vernünftige Weltordnung besteht. Sehr richtig bemerkt in dieser Hinsicht Lukas: „Es muß ungebildete Leute geben, weil es unentbehrliche Berufsarten in der Welt gibt, welche einen gebildeten Menschen unglücklich machen würden." Es ist überhaupt ein Wahn, einen Menschen über seine Lebenssphäre hinaus bilden oder besser gesagt, verbilden zu wollen.

Auch die Volksschule geräth heute immer tiefer hinein in die öden Steppen der Vielwisserei. Schon die einfache Erwägung, daß das Gleichgewicht in den Geisteskräften durch unmäßige Ausstattung der Intelligenz gestört werden muß, sollte den Pädagogen vor einseitiger Ueberschätzung des Unterrichts warnen. Und gerade beim Kinde in der Volksschule, wo durch Alter, Lebensumstände und späteren Beruf für das Wissen und Können so bestimmte Grenzen

gezogen sind, wirkt diese Störung des geistigen Gleichgewichtes um so nachtheiliger. Was die Volksschule neben den nothwendigen Elementarkenntnissen an allgemeinem Unterrichtsstoff noch beibringt, soll sich doch den Kindern für die Zukunft als nothwendig oder nützlich erweisen. Dagegen hat die Volksschule nicht die Aufgabe, auf Kosten eines ausreichenden Unterrichtes im Lesen, Schreiben und Rechnen noch einen Wust von geschichtlichen, naturkundlichen und geographischen Kenntnissen beizubringen, mit denen das Kind des Arbeiters oder Landmannes später nichts anzufangen weiß, zumal es dieselben gewöhnlich nicht recht verdaut hat. Eine solche Erweiterung des Unterrichtsplanes, der auf die Bedürfnisse des Volkes weniger, als auf die Velleitäten liberaler Pädagogik Rücksicht nimmt, fällt bereits unter den verkehrten Begriff allgemeiner Volksbildung und ist nichts geringeres, als ein soeiales Uebel.

Die Bildungssucht hat auch jene Legion höherer Schulen in Landorten und Städtchen hervorgerufen, worin die Kinder des Bürgerstandes eine sogenannte höhere Bildung erhalten sollen, wobei es aber gewöhnlich nur zum leisesten Anfluge einer solchen gebracht wird. Es ist statistisch nachgewiesen, daß nur ein ganz verschwindender Bruchtheil der Zöglinge genannter Schulen ihre Studien später an Gymnasien und Universitäten fortsetzen und vollenden. So dienen jene Schulen vielfach nur dazu, jene den Eigendünkel fördernde Halbbildung in die Volkskreise zu tragen, wo sie erfahrungsgemäß nichts Gutes stiften kann. Gewiß haben diese Schulen, wo sie einem wirklichen Bedürfnisse ihre Entstehung verdanken, ihr Gutes, aber das Uebermaß ist vom Uebel und die wuchernde Halbbildung unserer Zeit eine Calamität.

Wie groß mag die Zahl Derjenigen sein, welche in einer bescheidenen Lebensstellung ihr Auskommen und Genüge gefunden hätten, nun aber in ihre verquickte Lage sich nicht zu schicken wissen, weil sie in dem Wahn befangen sind, vermöge ihrer vermeintlichen Bildung zu etwas Besserem berufen zu sein. Man klagt über den zunehmenden Socialismus und sieht nicht ein, daß gerade die übertriebene Schul- und Bildungssucht dieser Richtung die verbissensten Anhänger zuführt.

Denn die große Zahl derjenigen Studirten, welche keine Lebensstellung finden, die ihren unbilligen Ansprüchen genügt, zerfallen zuletzt mit der Gesellschaftsordnung und stellen sich in die Reihen der Umsturzmänner. Diese Proletarier des Geistes haben viele

Schulen besucht und allerlei gelernt, aber manches nicht recht verdaut; ihr Selbstgefühl ist krankhaft gesteigert, sie haben gewöhnlich wenig Lust zu anstrengender Arbeit, desto mehr Lust aber, eine Rolle in der Welt zu spielen. Da viele unter ihnen auch an Religion und Sitte Schiffbruch gelitten, so bleiben sie gewöhnlich aller besseren Einsicht und Belehrung unzugänglich und sind derart in ihre verkehrten Ansichten verrannt, daß sie nicht sich selbst, sondern die bestehende sociale Ordnung für ihr verfehltes Dasein verantwortlich machen und darum ihren vollen Haß gegen diese loslassen.

Es ist ja auch Thatsache, daß die meisten Führer der socialdemokratischen Bewegungen neuerer Zeit, wenigstens in Deutschland, dem Stande der Gebildeten oder Studirten angehörten. Ueberhaupt erweist sich das Proletariat des Geistes um vieles gefährlicher, als das eigentliche Proletariat des sogenannten vierten Standes. „Schuster, bleib' bei deinem Leisten" — gilt ohne Zweifel auch rücksichtlich der Schulbildung. Die gepriesene „Bildung für Alle" würde, consequent durchgeführt, zuletzt die Standesunterschiede verwischen, das Bürgerthum nivelliren, die Bauern verderben und die eigentliche Kraft des Volkes lahm legen.

In einer solchen Anforderung liegt schon an sich etwas Revolutionäres, da dieselbe die altbewährten und geschichtlich gewordenen Institutionen der Societät ignorirt und eine geistige Gleichmachung erstrebt, die sich mit einer organischen Gliederung der Gesellschaft überhaupt nicht verträgt. Man sieht hieraus wieder recht deutlich, wohin der liberale Fortschritt führt, wenn er lediglich seinen Illusionen und Utopien folgt, ohne die nothwendigen Bedingungen irgend zu berücksichtigen, an welche jeder ächte Fortschritt in den äußeren Lebensverhältnissen gebunden ist. Die Erfahrung hat längst erwiesen, daß das echte Volksthum steigt oder fällt mit der Erhebung oder Erschlaffung der sittlichen Elemente des Volkslebens. Eine Läuterung und Erhebung der sittlichen Kräfte wird aber zunächst nicht durch Bildung und Unterricht, sondern durch die rechte Erziehung bewerkstelligt werden können.

Eine der traurigsten Folgen des liberalen Bildungseifers ist die, daß man nicht bloß in den höheren Schulen, sondern auch in der Volksschule das Hauptgewicht auf die Anfüllung des jugendlichen Geistes mit allerlei Kenntnissen legt auf Kosten der eigentlichen Geistescultur, der Gemüthsbildung und moralischen Kräftigung des Willens. Ueberall ist die Rede von Bildung und Unterricht, von Erziehung

wird kaum, jedenfalls erst an zweiter Stelle gesprochen, gleich als wenn diese Nebensache wäre.

Bezeichnend für diese Richtung ist die unverhältnißmäßige Ueberbürdung der Volksschule mit sogenannten Realien, deren höchst oberflächliche Aneignung dem Kinde für sein späteres Leben durchschnittlich nichts nützt. Der Unterricht ist unbestritten ein mächtiges unentbehrliches Hülfsmittel bei der Erziehung, aber er ist nicht die Erziehung selbst. Und darum sollen in der Schule Unterricht und Erziehung in rechtem Verhältnisse stehen. Eine Ueberbürdung mit Unterrichtsstoff ist an sich für jede Schule ein Uebel, in der Volksschule ein eigentliches Hinderniß für die gedeihliche Ausbildung des Kindes. Will die Volksschule — wie das ja ihr Name besagt — in richtiger Weise den Volksinteressen und damit der Societät dienen, so muß das erziehliche Moment die Hauptsache bleiben; d. h. die Ausbildung des Charakters zum sittlich Guten, die Gewöhnung an Wahrhaftigkeit, Sittenreinheit, Gehorsam, Fleiß, Ordnungsliebe und so manche anderen Tugenden, die den Menschen erst zu einem recht brauchbaren Mitgliede der Gesellschaft machen.

Damit verträgt es sich recht gut, dem Kinde jene Kenntnisse und Fertigkeiten beizubringen, die seinen Verhältnissen, seiner künftigen Lebensstellung und den veränderten Zeitanforderungen entsprechend sind. Wie auch der Elementarunterricht in hohem Grade für die Erziehung nutzbar gemacht werden kann, das weiß und versteht jeder tüchtige Lehrer. Von der rechten Persönlichkeit des Lehrers hängen ja die Erfolge der Schule zum größten Theile ab. Sie ist das lebendige Bild, welches sich dem lebhaften Geiste des Kindes tief einprägt und dadurch an sich schon bildend wirkt. Und hier bewährt es sich, daß Bildung und Bild dem Begriffe nach enge verbunden sind.

Glücklich ist jenes Kind zu preisen, welches eine Schule durchgemacht hat, wo Unterricht und Erziehung einem wahrhaft christlichen Lehrer anvertraut waren. Die wohlthätigen Wirkungen solcher Schuljahre wird der Zögling erst im späteren Leben recht an sich gewahr werden. Jeder aufmerksame Beobachter, der mit dem Volke verkehrt hat, wird erfahren haben, daß es auch unter den schlichten Landbewohnern Menschen gibt, die zu einer Klarheit des Urtheils, zu einer Theilnahme für alles Gute und Schöne und zu einer Festigkeit in Gesinnung und Charakter gelangt sind, welche man oft bei den Gebildeten vergeblich sucht. Und doch haben diese Leute keine andere Bildung genossen, als welche ihnen das schlichte elterliche Haus und die einfache

Dorfschule zu bieten vermochten — aber Haus und Schule waren tief innerlich von christlichem Geiste durchdrungen. Was Einer nicht hat, kann er auch nicht geben, und darum bleibt es sehr fraglich, ob die nach der Schablone der modernen Pädagogik herangebildeten Lehrer fähig sind, auf die Jugend so einzuwirken, wie es die wahren Interessen der Familie, der Gemeinde und des Staates erfordern. Daß die ohne positiven Glauben vorgebildeten Lehrer in der Schule weit eher dem Socialismus in die Hände arbeiten, als ihm entgegen wirken, braucht nach den obigen Erörterungen über das Verhältniß der Kirche zur Schule und Societät wohl nicht erst nachgewiesen zu werden. Der wissenschaftliche Anstrich, den man der pädagogischen Ausbildung der Lehramtszöglinge gibt und der Anflug allgemeiner Bildung bieten gewiß keinen Ersatz für eine tüchtige religiös-sittliche Durchbildung.

Selbst Professor Bluntschli[1]) spricht sich energisch gegen die überspannten Forderungen an die Lehrer mit folgenden Worten aus: „Die Lehrer werden auf den Seminarien mit Kenntnissen beladen, welche sie in den Volksschulen nicht brauchen können oder nicht brauchen sollten.. Dadurch wird ein gelehrter Dünkel in ihnen gereizt und zugleich der ungestillte Durst nach höherem Wissen, das nicht in die Volksschule gehört. Viele Lehrer werden unzufrieden mit ihrer naturgemäß niederen und beschränkten, wenn auch noch so ehrbaren Berufsthätigkeit und darauf hingewiesen, an den Staat und an die Gemeinde steigende Ansprüche zu machen. Es ist eine hochwichtige Erfahrung, daß in verschiedenen Staaten ein großer Theil der neuaufgeschossenen Schullehrer gegen die Kirche und gegen den Staat feindlich gewirkt und eine revolutionäre Stimmung in den unteren Volksschulen verbreitet hat."

Während der letzten traurigen Jahre konnte man dagegen die Beobachtung machen, daß manche Schullehrer als Pioniere für die Cultur des vulgären Liberalismus sich verwenden ließen. Kein Vernünftiger wird bestreiten, daß der Lehrer, wenn er als politischer Parteigänger öffentlich auftritt, für die Schule verloren ist. Es kann ja kaum etwas Widerspruchvolleres geben, als daß der Volksschullehrer, seinem Ehrennamen zuwider, mit der herrschenden Partei den wahren Interessen des christlichen Volkes entgegenarbeitet. Der Lehrer läßt sich hierbei in beklagenswerther Selbstüberschätzung auf ein Gebiet verlocken, auf das er sowohl vermöge seiner Stellung

[1]) Staatsrecht II. S. 343.

als auch seines Bildungsgrades durchaus nicht hingehört. Daß damit das Ansehen des Lehrers beim Volke, in welchem er doch recht eigentlich wurzeln soll, nicht bestehen kann und seine Wirksamkeit lahm gelegt oder ins Schlimme verkehrt wird, liegt auf der Hand. Doppelt erfreulich ist daher die Thatsache, daß in allerjüngster Zeit die preußische Unterrichtsbehörde dieses widerwärtige politische Parteitreiben der Schullehrer für das erklärt hat, was es in der That ist, nämlich für ein soziales Uebel. So wird in wohlverstandenem Interesse aller Erziehungsfaktoren diesem dünkelhaften Gebahren bald ein Ziel gesetzt sein. Daß der katholische Lehrerstand weit weniger der Versuchung, eine politische Rolle zu spielen, unterlegen, ist ein sprechender Beweis für die sittliche Kraft und Tüchtigkeit desselben.

Fassen wir das Ergebniß vorstehender Erörterungen zusammen. Die Heilung der socialen Mißstände erfordert neben der materiellen Abhülfe vor allem die Umkehr zu den Grundsätzen des Christenthums. Der Egoismus der liberalen Aufklärung hat die socialen Gegensätze bis zur Unerträglichkeit geschärft; die christliche Liebe muß die Gesellschaft wieder aus dem Abgrunde des materialistischen Egoismus herausheben. Dazu bedarf es der religiösen und moralischen Einwirkung auf den Volksgeist und das ist an erster Stelle die Aufgabe der Kirche.

Die Schule soll an dieser geistigen Umgestaltung mitarbeiten, kann das aber nur in der innigsten Verbindung mit der Kirche, gehoben und getragen von ihrer sittigenden Macht. Die moderne, im Geiste des Liberalismus geleitete Schule ist schon deshalb außer Stande, den Socialismus wirksam zu bekämpfen, weil sie die Kirche von der Schule trennen und an die Stelle der christlichen Erziehung die Humanitätsbildung setzen will. Die moderne Bildung ist aber überhaupt recht dazu angethan, die Lösung der socialen Frage zu erschweren.

Unerläßlich ist es daher, daß der Staat der Kirche mit Achtung und Vertrauen entgegen kommt und ihr bereitwillig jenen durchgreifenden Einfluß auf die Schule zurück giebt, der ihr als der von Gott gesetzten Lehrerin der Völker gebührt.

Zum Schlusse sei noch ein Umstand erwähnt, der besondere Berücksichtigung verdient, wofern überhaupt die oben bezeichnete Einwirkung der Schule auf den Volksgeist nicht illusorisch gemacht oder doch sehr behindert werden soll. In der Volksschule sitzen die Kinder

des Volkes und nicht zum kleinſten Theile die Kinder der Armen und Bedrängten. Nun iſt aber die materielle Lage der Eltern dieſer Kinder oft derart traurig, daß die körperliche und geiſtige Verfaſſung derſelben unſäglich darunter leidet. Die Schule mag noch ſo eifrig ihre Schuldigkeit thun, die Kinder bleiben einem nachhaltigen erziehlichen Einfluſſe faſt unzugänglich. Der beſtehende Schulzwang, der ſie zwar phyſiſch zum Schulbeſuche anhält, kann doch an dieſer beklagenswerthen Dispoſition der Kinder nichts ändern und erſcheint gerade hier als Härte. Man muß ſolche Verhältniſſe ſelbſt mit angeſchaut haben, um das Elend in ſeinem ganzen Umfange zu begreifen.

Wir laſſen gerne in dieſer Angelegenheit einem urtheilsfähigen Augenzeugen [1]) das Wort. Daß derſelbe im Uebrigen nicht auf unſerer Seite ſteht, kann ja der Wahrheit ſeiner Schilderung keinen Eintrag thun. Derſelbe ſchreibt:

„In armen Gegenden und in bedrängten Zeiten, wenn Vater und Mutter und Kinder keine Arbeit finden, wenn die Blöße nicht bedeckt, die Wohnung nicht erwärmt, der Hunger nicht geſtillt werden kann, o dann ſteht jede Entwicklung ſtill, der zarte Körper des Kindes verwelkt und die Seele verdorrt. — Die Armuth, die Noth ertödtet jeden Gedanken, jedes Streben, das über die nächſten phyſiſchen Bedürfniſſe hinausgeht. Ganz natürlich! Man muß ſatt ſein, man muß nicht frieren, man muß keine Schmerzen haben, wenn man für Bildung und — ich ſetze das mit vollem Bedacht hinzu — für gute Sitten Sinn und Gefühl haben ſoll. Es iſt auch eine phyſiſche Unmöglichkeit für Eltern und Kinder, hierauf gerichteten Anforderungen genügen zu können.“

„Wahrlich, man kann es den gedankenloſen Schwätzern nicht oft genug ſagen, wie groß der Muth, wie mächtig die Liebe ſein muß, wenn arme Eltern ihre vielleicht nur halbgeſättigten, durch ihre Kleidung gegen Kälte und Regen nur nothdürftig geſchützten Kinder regelmäßig zur Schule ſenden, und dieſe den Anſprüchen des Lehrers genügen ſollen. In der Schule fühlt ſich ein hungriges, ein armſelig oder mangelhaft gekleidetes Kind ſehr unbehaglich. Solche Kinder habe ich immer traurig und ſtets einſam geſehn, wenn ſie nicht ſchon bis zu jener Frechheit gelangt waren, die kleine und große L..... charakteriſirt. Sie haben

[1]) Eduard Sack, Unſere Schulen im Dienſte gegen die Freiheit. S. 8 ff.

keine Luſt zur Schule. Sie können ihre häuslichen Arbeiten nicht machen; denn daheim iſt kein Licht, vielleicht nicht einmal ein Tiſch. Im Winter iſt's wohl ſo kalt, daß die ſteifen Finger die Feder nicht zu halten, das weiche, dünne Blatt im Buche nicht umzuſchlagen vermögen. Sie müſſen alſo gegen diejenigen Mitſchüler zurückbleiben, die ſchönes Licht, einen geräumigen Tiſch und ein warmes Zimmer haben. Ein großer Theil der auf die Schule verwendeten Zeit geht in ſo ärmlichen Verhältniſſen verloren. Die armen Kinder begreifen das, ſie fühlen bitter, daß ihnen die fröhlichſte Lernluſt nichts hilft, daß ſie trotz dem beſten Willen nicht fleißig ſein können. Sie verlieren den Muth, ſie geben die Hoffnung auf, es den anderen gleich thun zu können. Erſt ſind ſie darob traurig und unwirſch, dann werden ſie gleichgültig gegen Tadel und Strafe und endlich, weil ihnen Unrecht geſchieht, trotzig. Ich weiß nicht, ob gegen dieſe ſchlimmen Hinderniſſe einer guten Volksbildung mit einigem Erfolg ſchon jetzt oder bald angekämpft werden kann. Hier ſtarrt uns in erſchreckender Nacktheit die mit Recht gefürchtete ſociale Frage entgegen."

In der That iſt das eine klaffende Wunde am ſocialen Körper, welche nur die chriſtliche Nächſtenliebe zu heilen im Stande ſein wird. Ueberhaupt wäre mit der Löſung der ſocialen Frage ein guter Anfang gemacht, wenn alle Diejenigen, welche Gott mit zeitlichen Gütern geſegnet hat, mitunter ſelbſt die Wohnungen des Elendes betreten und ſich mit eigenen Augen überzeugen wollten, welches Jammerleben ihre gleichberechtigten Mitbrüder zu führen genöthigt ſind. Manches ſonſt gut geartete Herz würde durch ſolchen Anblick ſicher aus ſeiner trägen Gleichgültigkeit gegen fremde Noth aufgerüttelt werden und zu werkthätiger Hülfe ſich bewogen fühlen. Das wird aber ſo lange ein ſchöner Wunſch bleiben, als man nicht überall in den Kreiſen der Wohlhabenden zu den chriſtlichen Grundſätzen über den Beſitz und Gebrauch irdiſcher Güter ernſt und entſchieden zurückkehrt.

Druck von Mahlau & Waldſchmidt. Frankfurt a. M.

Adam und der Tod.

Der Blinde und der Tod.

Der Krämer und der Tod.

Bilder aus Holbein's „Todtentanz".

Der Todtentanz.

Studie

von

Wilhelm Bäumker.

I. Einleitung.

Ein Artikel der „Neuen Berliner Musikzeitung" vom 27. Mai 1880 über „Todtentänze", beginnt mit folgender Auseinandersetzung:

„Aberglaube und Volksphantasie sind die Eltern der Todtentänze, die Mönche und Pfaffen des Mittelalters mit ihrem finstern religiösen Schwindel hielten darauf, daß das getretene und geknebelte Volk das Diesseits verachten und seine bessere Zukunft in dem, ihnen durch die Kuttenleute bereiteten Jenseits erkennen lernen sollte; der Tod, dessen Knochengestalt eine damals bildlich viel verwendete und der allgemeinen Anschauung sehr vertraute war, sollte beliebt werden" u. s. w. Diese wenig wissenschaftliche, aber sehr wohlfeile Art und Weise, die Entstehung der Todtentänze zu erklären, — wir wollen von der jeder Convenienz ins Gesicht schlagenden Sprache ganz absehen — brachte uns auf den Gedanken, in der folgenden Abhandlung, welche sich auf die besten Quellen stützt, den Versuch zu machen, eine Geschichte des Todtentanzes dem gebildeten Publikum in möglichster Kürze darzubieten.

Tod und Tanz, wird vielleicht mancher Leser erstaunt fragen, welch' eine merkwürdige Zusammenstellung? Der Tod, der das gänzliche Aufhören der organischen Bewegung des Menschen herbeiführt, und der Tanz, der diese Bewegungen kunstvoll gestaltet; der Tod, der überall, wohin er kommt, Trauer und Leid mit sich bringt, und der Tanz, das Produkt des erregten, freudigen Lebens, was haben diese beiden Dinge miteinander gemein? Fassen wir die ursprüngliche Bedeutung des Wortes in's Auge, so können wir dabei an einen Tanz der Todten, d. i. der Abgestorbenen denken. Von diesem spricht bereits Virgil,

Digitized by Google

der die Abgeschiedenen singen und tanzen läßt,[1]) ebenso ist Tibull der Ansicht, daß in den elysischen Gefilden gesungen und getanzt werde,[2]) und auch Anakreon erwähnt den Reigentanz der Todten.[3]) Das Wort läßt sich aber auch erklären als Tanz der Lebenden auf den Gräbern der Todten, wie er bei unsern heidnischen Vorfahren in Uebung war und an manchen Orten, namentlich in Rußland am 10. Tage nach Ostern heute noch aufgeführt wird. Beide Deutungen sollen nicht den Gegenstand unserer Darstellung bilden, sondern vielmehr der Tanz des Todes mit den Lebenden, wie er uns in der Volkspoesie, dem Drama, der Malerei und Plastik des Mittelalters entgegentritt. Hier führt der Tod Menschen jeden Alters, Standes und Geschlechtes tanzend mit sich fort in einem schauerlichen Reigen. Auffallend wird es dem Leser sein, daß das Wort Tod, welches, als abstracter Begriff gefaßt, einen Vorgang bezeichnet, in der genannten Zusammensetzung als Person gedacht ist. Wir werden daher zunächst, soweit es für unsern speciellen Zweck nothwendig ist, uns bekannt machen müssen mit der Personification des Todes.

II. Personifikation des Todes.

Bereits im Alterthum personificirte man den Begriff „Tod", indem man ihn in die Klasse handelnder Wesen erhob, ihm Attribute zutheilte, die man sonst nur Personen beilegte. So heißt es im Alten Testamente (Jeremias 9, 21): „Der Tod steigt durch unsere Fenster, dringt in unsere Häuser, um zu tilgen die Kinder von der Straße hinweg, die Jünglinge von den Plätzen." In den Psalmen wird er als Hirt einer Herde bezeichnet, der die Menschen wie Schafe zum Grabe aussondert (Ps. 48, 15). Im Briefe des h. Apostels Paulus an die Römer (Cap. 5 und 6) wird er als ein König dargestellt, der von Adam bis Moses geherrscht hat, aber nicht weiter herrschen soll. „Und sieh," heißt es ferner in der Apokalypse, „ein fahles Roß, und der da saß auf demselben, sein Name ist „der Tod", und die Unterwelt folgte ihm" (Kap. 6, Vers 8). Bei den Dichtern ist es der blasse, bleiche, fahle Tod, der auf schwarzen Flügeln umherstreift,[4]) der mit dem Fuße an die Hütten der Armen und Burgen der Könige

[1]) Aeneis l. VI. Vers 644: Pars pedibus plaudunt choreas, et carmina dicunt.

[2]) Lib. I. eleg. 3: Hic. choreae cantusque vigent.

[3]) Ode 4.

[4]) Horat. Sat. II, 1, 58.

anklopft.[1]) Er führt ein Schwert[2]) und fletscht hungerige Zähne,[3]) er reißt einen gierigen Rachen auf,[4]) er hat blutige Nägel, mit denen er seine bestimmten Opfer zeichnet,[5]) seine Gestalt ist groß und ungeheuer, so daß er ein ganzes Schlachtfeld überschattet,[6]) mit ganzen Städten davoneilt.[7]) Bei Euripides erscheint er als handelnde Person im schwarzen Gewande, in der Hand den Stahl, mit dem er dem Sterbenden das Haar abschneidet und ihn so den unterirdischen Göttern weiht.[8])

Finden wir dementsprechend den Gott des Todes (Thanatos oder Mors) in der Gestalt eines „gewaltig großen, rauchbärtigen Mannes mit finsterem und wildem Ausdruck und mit zwei großen Flügeln an den Schultern" abgebildet, so gibt doch im Ganzen die bildende Kunst der Alten viel lieblichere Darstellungen. Die wirft gleichsam einen verhüllenden Schleier über den letzten Zustand des Menschen. Ein schlafender Knabe, ein Genius mit umgestürzter, ausgelöschter Fackel, eine Maske, zum Zeichen, daß das Schauspiel des Lebens ausgespielt sei, ein Schmetterling, das Bild der dem Leibe entflogenen Seele, das sind Symbole, welche die letzten Dinge des Menschen andeuten. Die Alten betrachteten den Tod als unvermeidlichen Uebergang aus diesem Leben in's Elysium, und der Gedanke daran verdarb ihnen nicht das Vergnügen des Augenblickes. Da sie vom Lichte des Christenthums noch nicht erleuchtet waren und keine feste Norm für ihr Handeln kannten, so legten sie ihren Leidenschaften kaum einen Zügel an. Sie fanden sich vielmehr in Bezug auf die meisten Laster mit ihrem Gewissen leicht ab und hielten sich schon für tugendhafte Menschen, wenn man ihnen keinen Raub, Mord, feigen Sinn oder Vaterlandsverrath vorwerfen konnte. Der Weg zum Elysium war also nach der allgemeinen Ueberzeugung des Alterthums nicht schmal, sondern sehr breit. Aus diesem Grunde wurde auch der von den Aegyptern zu den Griechen und Römern herübergekommene Brauch, bei festlichen Gelagen ein Skelett aus Holz oder Silber auf den Tisch zu bringen, nicht als ein Mahnzeichen zur Mäßigung, sondern als eine Aufforderung zum Genuß angesehen.[9]) So erzählt z. B.

---

[1]) Horat. Od. I, 4.

[2]—[8]) Diese Citate aus Seneca, Statius, Euripides sind der Abhandlung Lessing's: „Wie die Alten den Tod gebildet haben", entnommen und dort S. 38 auch die Belege zu finden.

[9]) Peignot, G., Recherches historiques et littéraires sur les Danses des morts etc. Paris, 1826. p. 24.

Petronius († 67 n. Christus) von einem Gastmahl, welches der Schwelger Trimalchion gab: Während die Gäste den Freuden der Tafel fröhnten, trat ein Sklave herein und warf ein silbernes Skelett auf den Tisch. Dieses war so künstlich gearbeitet, daß es die Bewegungen der menschlichen Glieder in täuschender Aehnlichkeit wiedergab. Während nun der Sklave diesen Mechanismus in Bewegung setzte und die Anwesenden durch die verschiedenartigsten Manipulationen des Skeletts amüsirte, rief Trimalchion aus: O, ein wie winziges Ding ist doch der Mensch! Wie gebrechlich ist doch das Leben und wie schnell vergeht es! So werden wir alle nach unserm Tode sein! Freuen wir uns des Lebens, so lange es blüht! [1])

Aus dem Mitgetheilten darf der Leser nicht etwa den Schluß ziehen, die Alten hätten den Tod personificirt durch ein Skelett. Das ist nicht der Fall. Sie wollten durch eine solche Figur nicht sowohl den Tod, als vielmehr einen Todten repräsentiren. Abbildungen von Skeletten begegnet man vielfach auf alten Edelsteinen. Im florentinischen Museum sieht man auf einem Achat ein Skelett dargestellt, dem ein sitzender Alter auf der Doppelflöte etwas vorbläst.[2]) In einem altrömischen Grab bei Cumä wurden im Jahre 1809 drei Basreliefs entdeckt, auf denen Skelette oder vielmehr Mumien — denn die Knochen sind mit den untern Muskeln und Sehnen bedeckt — dargestellt sind, welche die Haltung tanzender Personen nachahmen.[3]) Es ließen sich noch mehrere solcher Abbildungen anführen; indessen ist jedoch zur Genüge dargethan worden, daß die Skelette der Alten nicht den Tod, wohl aber Todte repräsentiren sollten.[4])

Nachdem das Licht des Christenthums die Welt erleuchtet hatte, und der Mensch über seine Bestimmung, über seine Pflichten gegen Gott, den Mitmenschen und sich selbst unterrichtet worden war; als ihm bei treuer Erfüllung der Pflichten eine glückliche, bei Vernachlässigung derselben eine qualvolle Ewigkeit in Aussicht gestellt wurde, da nahm auch der Tod ein verschiedenes Aussehen an; den Guten zeigte er ein freundliches, dagegen den Bösen ein schreckliches Gesicht. In den ersten Zeiten des aufblühenden Christenthums führten die Neubekehrten ein so musterhaftes, heiliges Leben, daß

[1]) Saytrae. Berl. 1862. p. 36.

[2]) Gori, Museum Florent. tom. I. pl. 91. nr. 3.

[3]) Goethe, Der Tänzerin Grab, Abhandlung, Ges. Werke 37. Bd., S. 203.

[4]) Vergleiche die oben angeführte Abhandlung Lessing's und Herder's „Antiquarische Aufsätze". Stuttg. 1830. S. 193 ff.

ſie dem Tod getroſt ins Auge ſchauen konnten. Weit entfernt, denſelben als einen Gegenſtand des Schreckens anzuſehen, betrachteten ſie denſelben vielmehr als das Ziel ihrer Wünſche. Der Tod war ſo für ſie die Thüre zur ewig ſeligen Herrlichkeit, ganz vorzüglich dann, wenn ſie denſelben als Märtyrer für Chriſtus erleiden mußten.

Auf den Grabſtätten der h. Märtyrer, in den Katakomben finden wir deshalb gar keine Abbildungen und Perſonificationen des Todes. Mehr als dieſen hatten die erſten Chriſten die Auferſtehung im Auge; und das Symbol derſelben iſt der Phönix, jener fabelhafte Vogel der Aegypter, der nach der Sage ſich ſelbſt verbrennt, und verjüngt aus ſeiner Aſche wieder hervorgeht. Ferner begegnen wir auf den Gräbern der erſten Chriſten zahlreichen Darſtellungen aus dem Alten und Neuen Teſtamente: dem Gleichniß vom Hochzeitsmahle, der Auferweckung des Lazarus, Chriſtus dem guten Hirten, der das erlöſte Schäflein auf ſeinen Schultern zur himmliſchen Heimath trägt u. ſ. w.

Nicht immer übte jedoch der Glaube eine ſolche Gewalt über die Menſchen aus, wie in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten. Es kamen auch andere, ſchlimmere Zeiten. Als nach dem Verſchwinden der altclaſſiſchen Cultur im Chaos der Völkerwanderung das Fauſtrecht und die rohe Gewalt herrſchend geworden waren, die Laien kaum leſen und ſchreiben konnten, die Wiſſenſchaft nur in der Mönchszelle einen Zufluchtsort fand, war die Kirche, welche damals überhaupt alles geiſtige Leben in ſich abſorbirte, mit Aufwand aller Mittel dafür thätig, die Glaubenswahrheiten dem wenig gebildeten Volke zum Bewußtſein zu bringen und auf Grund derſelben ein ſittliches Leben zu erzielen. Ein ſehr mächtiger Hebel, das Volk von der Bahn des Laſters abzuhalten und zu einem tugendhaften Leben anzuſpornen, war die Lehre von den letzten Dingen: Tod, Gericht, Himmel, Hölle. Namentlich lieferte die unerbittliche Nothwendigkeit des Todes für alle Menſchen, die Ungewißheit der Stunde desſelben und der danach kommenden Ewigkeit einen vortrefflichen Predigtſtoff. Geiſtliche Schauſpiele, Bilder und Skulpturen mußten dabei, wie wir hören werden, die Prediger unterſtützen.

So gingen denn die verſchiedenen Vorſtellungen vom Tode aus der Predigt in die dichtende und darſtellende Kunſt des Volkes über. „Er erſcheint entweder mit weiterer Ausführung eines bibliſchen Bildes als Ackermann, der den Garten des Lebens jätet und eine Blume nach der andern bricht; der über das Schlachtfeld ſchreitet und es mit Blut düngt, mit Schwertern furcht und mit Leichen ſäet; oder,

mit mehr Selbſtändigkeit der Vergleichung, als ein gewaltiger König, der durch die Lande fährt und ſeine Heerſchaaren, eben die Sterbenden, ſammelt; der ſeinen Feinden, den Menſchen, den Krieg ankündigt, der gewappnet auszieht und ſie gefangen nimmt, der ſie in ſein gaſtliches Haus oder als Richter vor ſeinen Richterſtuhl ladet" u. ſ. w.[1])

Bis in das 13. Jahrhundert läßt ſich die Legende von den drei Todten und den drei Lebenden (Li trois Mors et li trois Vis) verfolgen. Dieſe alte Sage erzählt in verſchiedenen Variationen, daß drei Perſonen, die in einem Walde jagten, aufgehalten wurden durch drei Geſpenſter, welche ihnen in Geſtalt von Cadavern erſchienen um ihnen vorzuſtellen: „Was ihr ſeid, das waren wir; was wir ſind, das werdet ihr!" Daran knüpft ſich die Mahnung, bei der Sorge für das Irdiſche die Seele nicht zu vergeſſen. Die Vers sur la mort par Thibaut de Marly aus dem 12. Jahrhundert variiren in dem Grundgedanken von der gewaltigen Herrſchaft des Todes, welcher kein Menſch ſich zu entziehen vermag.[2]) In Deutſchland haben wir aus dem Ende des 14. Jahrhunderts ein Proſawerk „Der Ackermann aus Böheim" betitelt, welches eine Disputation enthält zwiſchen dem Tode und einem Wittwer, dem er das Weib geraubt. In Italien iſt es Dante, der in ſeiner „Göttlichen Komödie" den Tod in allerlei phantaſtiſch-gigantiſchen Figuren uns vorführt, während Petrarca unter anderen Triumphen (triofoni) auch einen ſolchen des Todes dichtete, der hier als wüthendes Weib in ſchwarzem Kleide erſcheint. Allmälig war zu dieſen poetiſchen Bildern in ſtrengem Stile der Humor hinzugetreten. Man brachte den Tod zuſammen mit den Freuden des Feſtgelag's: mit Muſik und Tanz. „Freidank ſpricht von einem Tanze, zu welchem der Tod die Menſchen ſammelt, Sebaſtian Brant von Sprüngen, die derſelbe lehrt, von dem Reigen des Todes und dem Vortanze daran; ein Niederländer des 14. Jahrhunderts von einem Reigen, an den Alle müſſen, um ſich hinüberzuſingen in ein anderes Land".[3]) Die Frage, worin dieſe merkwürdige Combination ihren Grund habe, beantwortet J. Grimm folgendermaßen: „Der Tod wurde als Bote gedacht. Boten zu ſein pflegten im Alterthum Fiedler und Spielleute; es lag alſo nahe, den Tod mit ſeinem Geſinde einen

[1]) Wilh. Wackernagel, Kleinere Schriften. Leipzig 1872. Bd. I. S. 307, wo auch die Quellencitate ſtehen.

[2]) Langlois, E. H., Essai historique, philosophique et pittoresque sur les danses des morts. Ronen 1851. tom. I, 88, 72, 160, 278 n. 281.

[3]) Wackernagel, a. a. O. S. 313.

Reigen aufführen zu lassen".[1]) Dieser Reigen existirte denn auch wirklich nicht nur in der Poesie, sondern auch als kirchlich-dramatisches Volksspiel. Die Wechselgespräche, welche hierbei zwischen dem Tode und den einzelnen Menschen aller Stände geführt wurden, sind mit den Bildern, die später dazu gemalt wurden, uns erhalten geblieben.[2])

III. Der Todtentanz als Drama.

Wir haben bereits oben darauf hingewiesen, daß das geistliche Schauspiel von der Kirche eingerichtet und gepflegt wurde, um das Volk zu belehren und zu erbauen. So lange diese Spiele, welche sich ursprünglich strenge an die Liturgie anschlossen, der kirchlichen Auffassung genügten, fanden sie unter Betheiligung der Geistlichkeit in der Kirche selbst statt; sobald aber der kirchliche Charakter mehr und mehr in den Hintergrund trat und der Verweltlichung Platz machte, wurde den Geistlichen die Mitwirkung untersagt und der Schauplatz außerhalb der Kirche verlegt. In manchen dieser Aufführungen trat der Tod als Acteur auf, so z. B. in dem französischen Stücke »Les blasphémateurs du nom de Dieu«, in dem Fastnachtsspiele „Frau Gutta" von H. Rosenblüt.[3]) In den Passionsspielen bildet er bis ins 16. Jahrhundert, ja bis auf den heutigen Tag vielfach eine stehende Figur.[4]) Daneben gab es wieder andere Aufführungen, in denen Gesang und Tanz eine bedeutende Rolle spielten, wie wir aus den Verordnungen der Bischöfe und Concilien gegen diese aus dem Heidenthum überkommene Sitte schließen können.[5])

Aus der oben citirten Bemerkung Grimm's erklärt es sich leicht, daß man den personificirten Tod mit dem Tanz zusammenbrachte und den Todtentanz in die Zahl der kirchlichen Volksschauspiele aufnahm. Der

---

[1]) Jak. Grimm, Deutsche Mythologie. 2. Aufl. 1844. S. 807.

[2]) Vgl. Maßmann, Literatur der Todtentänze. 1840. Schröer, Todtentanzsprüche in der „Germania" von Pfeifer. Wien 1867. S. 284 ff.

[3]) Raumann, F., Der Tod in allen seinen Beziehungen u. s. w. Dresden 1844. S. 89.

[4]) Mone, F. J., Schauspiele des Mittelalters. Karlsruhe 1846. II., 419, ferner Volksschauspiele, in Bayern und Oesterreich-Ungarn gesammelt von A. Hartmann, mit Melodien von H. Abele. Leipzig Breitkopf & Härtel. 1880. S. 401 und 537.

[5]) Statuta s., Bonifacii a. 745 in Schannat et Hartzheim, Concilia Germaniae I, 74; Synodus Ultrajectina a. 1293, IV, 17; Synod. dioec. Herbipolensis 1298, IV, 75; conc. Eistettense 1446, V. 381 und andere.

Digitized by Google

Tod, ein Bote Gottes, mußte Menschen jeden Alters, Standes und Geschlechtes einladen, an seinem Reigen sich zu betheiligen. Anfangs bestand das Tanzen des Todes mit seinen Erkorenen in einem einfachen Einherschreiten, wie bei unserer Polonaise, und hatte einen feierlich ernsten Charakter, späterhin nahm der Tod jedoch eine mehr springende Haltung an.

Eine solche Aufführung fand in der Kirche oder auf dem Kirchhofe vor dem sog. Beinhause statt und hatte folgenden Verlauf.

Bevor der Tanz begann, hielt ein Mönch eine Einleitungsrede über die Bedeutung des Todtentanzes, der die Vergänglichkeit alles Irdischen darstellen solle. Sodann sprechen zwei, als „Tod" verkleidete Menschen, die vom Beinhause ausgehen und mit Trommel und Pfeife zum Tanz aufspielen:

Hier richt' Gott nach dem Rechten,
Die Herren liegen bei den Knechten.
Nun merket hierbei,
Wer Herr oder Knecht gewesen sei.

oder:

Hier liegen also unsere Gebein',
Zu uns her tanzet groß und klein!
Die ihr jetzt seid, die waren wir,
Die wir jetzt sind, die werdet ihr!

Sodann tritt ein als „Tod" Verkleideter zu den Personen aus den verschiedensten Ständen, vom Papste angefangen bis zum Bettler heran, immer Einen zum Tanzen einladend. Der Angeredete macht, jeder in seiner Art, seine Einwendungen, beklagt sein Schicksal und fügt sich schließlich ins Unvermeidliche. Damit der Leser sich eine Vorstellung von der Sache machen kann, theilen wir im Folgenden einige dieser Wechselreden in möglichst getreuer Uebersetzung mit:

1. Der Tod zum Papste:

Herr Papst, merket auf der Pfeifen Ton,
Ihr sollt darnach springen schön;
Es hilft dafür kein Dispensir'n,
Der Tod will auch den Tanz hofir'n.

Antwort des Papstes:

Ich wurde ein heil'ger Vater genannt,
Dieweil ich lebte an Furcht bekannt;
Nun werd' ich geführet freventlich
Zum Tode, ich wehr' mich üppiglich.

2. Der Tod zum Kaiſer:

Herr Kaiſer, euch hilft nicht das Schwert,
Zepter und Krone ſind hier unwert,
Ich hab' euch an die Hand genommen,
Ihr müſſet an meinen Reigen kommen!

Antwort des Kaiſers.

Ich konnte das Reich in hohen Ehren
Mit Streiten und Fechten wohl vermehren;
Nun hat der Tod überwunden mich,
Daß ich bin weder Kaiſer noch Menſchen gl(e)ich.

3. Der Tod und die Kaiſerin. 4. Der Tod und der König. 5. Der Tod und der Cardinal:

Springet auf mit eurem roten Hut,
Herr Cardinal, der Tanz iſt gut.
Ihr habt geſegnet wohl die Laien,
Ihr müßt mit an des Todes Rei(h)en.

Antwort des Cardinals:

Ich war mit päpſtlicher Wahl
Der heiligen Kirche Cardinal.
Nun bin ich dazu gezwungen gar,
Daß ich tanze an des Todes Schar.

6. Der Tod und der Patriarch. 7. Der Tod und der Erzbiſchof. 8. Der Tod zum Herzoge:

Habet ihr mit Frauen hoch geſprungen,
Stolzer Herzog, oder wol geſungen,
Das müſſet ihr an dem Reigen büßen,
Wol her! laßt euch die Toten grüßen.

Antwort des Herzogs:

Ich hab' die edelen Herren wert
Als ein Herzog regieret mit dem Schwert;
Nun werd' ich in reicher Kleider Glanz
Gezwungen zu des Todes Tanz.

9. Der Tod und der Biſchof. 10. Der Tod und der Graf. 11. Der Tod und der Abt. 12. Der Tod und der Ritter. 13. Der Tod zum Juriſten:

Das Urteil iſt alſo gegeben,
Daß ihr länger nicht ſollt leben;
Herr Juriſt, das thut des Todes Kraft,
Möget ihr ſo bewähren eure Meiſterſchaft.

Antwort des Juriſten:

Kein Appelliren zu dieſer Zeit
Hilft vor des Todes hartem Streit;
Er überwind't mit ſeinem Geſchlecht
Das geiſtlich' und das weltlich' Recht.

14. Der Tod und der Chorherr. 15. Der Tod zum Arzte:

Herr Arzt, gebet euch ſelber Rat
Mit eurer meiſterlichen That;
Ich führe euch zu des Todes Geſellen,
Die mit euch hier tanzen wollen.

Antwort des Arztes:

Ich hab' mit meinem Waſſerſchauen
Geſund gemachet Mann und Frauen.
Wer will nun machen mich geſund,
Ich bin doch zum Tode verwund't?

16. Der Tod zum Edelmann:

Kommet her, ihr edler Degen,
Ihr müſſet der Stärke pflegen
Mit dem Tode, der niemand ſchont
Und euch mit ſolchem Schimpfe lohnt.

Antwort des Edelmanns:

Ich habe manchen Mann erſchreckt,
Der wohl mit Harniſch war bedeckt;
Nun erſchreckt mich hier der Tod
Und bringt mich in gar große Not.

17. Der Tod und die Edelfrau. 18. Der Tod zum Kaufmann:

Herr Kaufmann, was hilft euer Werben?
Die Zeit iſt da, ihr müſſet ſterben.
Der Tod nimmt weder Miete noch Gabe,
Tanzet ihm nach, er will euch haben!

Antwort des Kaufmanns:

Ich hatt' mich zu leben verſorget wol;
Kiſten und Kaſten waren voll;
Nun hat der Tod meine Gab' verſchmäht
Und mich um Leib und Gut gebracht.

19. Der Tod und die Kloſterfrau. 20. Der Tod und der Bettler. 21. Der Tod und der Koch. 22. Der Tod zum Bauern:

Bäuerlein, mit deinen Schuhen grob,
Komm' her! du mußt erwerben Lob';
An dieſem Tanz dahinten,
Da will der Tod dich finden.

Antwort des Bauers:

Ich hab' gehabt viel Arbeit groß,
Der Schweiß mir durch die Haut floß,
Noch wollt' ich gern dem Tod entfliehen:
Sonst hab' ich vom Glücke nichts hier.

23. Der Tod zum Kinde:

Kreuch' her, du mußt hier tanzen lern(en),
Wein' oder lach', ich hör' dich gern.
Hättest du die Tute in dem Mund,
Es hülfe dir nichts zu dieser Stund.

Antwort des Kindes:

O weh, liebe Mutter m(e)in,
Ein schwarzer Mann zieht mich dahin.
Wie willst du mich also verla(ſſe)n,
Muß ich tanzen und kann doch nicht gehen (gan).

24. Der Tod und die Mutter. [1])

Den Schluß der Aufführung bildete wiederum eine Predigt mit der Aufforderung zur Buße und Bekehrung. Die ursprüngliche Zahl der bei diesen Spielen betheiligten Personen betrug 24; im Laufe der Zeit wurde dieselbe jedoch vermehrt, eine Erscheinung, die auch bei den Abbildungen sich geltend macht.

Wann solche dramatische Darstellungen in Deutschland zuerst stattgefunden haben, wissen wir nicht; es kann jedoch keinem Zweifel unterliegen, daß sie früher da waren, als die Bilder. Die oben mitgetheilten Zwiegespräche, welche auch unter die Abbildungen gesetzt wurden, weisen doch ihrem ganzen Inhalte nach auf eine Handlung hin. Auch der Umstand, daß verschiedene Todtentanz*bilder* im Hintergrunde einen Kirchhof, ein Beinhaus, eine Kanzel aufweisen, bietet einen festen Anhaltspunkt zu der Annahme, daß den Abbildungen dramatische Darstellungen auf Kirchhöfen als Vorwurf gedient haben.

Genau dasselbe behauptet A. v. *Schack* in Bezug auf eine Dichtung der alten spanischen Literatur: Danza general de la muerte, en que entrados los estados de gentes. „Man könnte zwar muthmaßen," meinte dieser Gelehrte, „dieselbe sei, wie manche spätere Behandlungen desselben Gegenstandes, die Beschreibung oder Erklärung eines Gemäldes gewesen; hiergegen aber findet der Einwand statt, daß man bisher keine Nachricht von der Existenz eines solchen Kunst-

[1]) Die Urtexte bei *Maßmann*, F. J., Die Baseler Todtentänze. 1847. Beilagen.

werkes in Spanien gefunden hat, dann, daß das Gedicht durchaus keinen speciellen Bezug auf ein solches enthält. Weit natürlicher erklärt sich der Inhalt bei der Annahme, das Stück sei für einen der mimischen Kirchenaufzüge geschrieben, welche unstreitig die erste Idee zu den bildlichen Darstellungen des Todtentanzes gaben. Von den sonst bekannten Dichtungen verwandten Inhalts unterscheidet sich diese, insofern sie die phantastische Auffassungsweise der Hinfälligkeit des menschlichen Lebens nicht in derb humoristischen Zügen, sondern durchgehends im ernsten und feierlichen Kirchenstile ausspricht. Dem Ganzen geht ein kurzer Prolog in Prosa vorauf, welcher den Inhalt des Folgenden kurz darlegt. Dann läßt der Tod einen mahnenden Ruf an alle Sterblichen ergehen, worauf ein Prediger zu tugendhaftem Lebenswandel auffordert; wiederum ladet dann der Tod alle Erdgeborenen zum unvermeidlichen Tanze ein und beginnt diesen sogleich mit zwei Jungfrauen; dann wird der Reigen mit allen Ständen nach ihrer Rangordnung vom Papste bis zum Ackersmann fortgesetzt, indem der Tod in der einen Strophe immer den, welchen die Reihe trifft, zum Tanze einladet, in der nächsten aber der Aufgerufene sein Schicksal beklagt. Am Schlusse sprechen die Sterblichen ihre Ergebung und ihre frommen Entschlüsse aus."[1]) Daß übrigens dergleichen Darstellungen in Spanien üblich waren, bestätigt Cervantes in seinem „Don Quijote".

Im vierten Kapitel des 7. Buches erzählt er uns Folgendes: Don Quijote wurde von einem Wagen aufgehalten, der quer über den Weg fuhr, voll der mannigfaltigsten und merkwürdigsten Personen und Figuren, die man sich nur denken kann. Der Maulthiertreiber und Fuhrmann war ein scheußlicher Teufel. Auf dem Wagen, der ganz offen und ohne alle Bedeckung war, befand sich zunächst die Figur des Todes mit einem menschlichen Antlitze, neben ihm ein Engel mit großen und bunten Flügeln; auf der einen Seite saß ein Kaiser mit einer von Gold schimmernden Krone auf dem Haupte, und auf der anderen befand sich der Gott Cupido, ohne Binde um die Augen, aber mit Bogen, Köcher und Pfeilen. Auch ein Ritter war zugegen, vollständig gerüstet; nur trug er keinen Helm, sondern einen Hut voll Federn von verschiedener Farbe. Zu diesen kamen noch andere Personen von mancherlei Tracht und Ansehen. Dieser so plötzliche Anblick bestürzte den Don Quijote und erfüllte das Herz des

[1]) Schack, A. F. von, Geschichte der dramatischen Literatur und Kunst in Spanien. 1854. Bd. I. S. 124.

Sancho mit Furcht; aber Don Quijote faßte bald Muth in dem Glauben, daß ihm hier ein neues, furchtbares Abenteuer bevorstehe. Mit diesem Gedanken stellte er sich vor den Wagen und rief mit lauter und drohender Stimme: Fuhrmann, Kutscher oder Teufel, oder was du sein magst, sage mir augenblicklich, wer du bist, wohin du gehst, und wer die Leute sind, die du bei dir hast auf dem Wagen da, der mehr der Barke des Charon als einem gewöhnlichen Fuhrwerke ähnlich sieht.

Hierauf antwortete der Teufel, indem er den Wagen anhielt, ganz ruhig: Mein Herr, wir sind Schauspieler von der Gesellschaft Angulo's des Bösen. Wir haben dort im Dorfe, das hinter jenem Hügel liegt, am heutigen Tage, als am Octavtage des Frohnleichnamfestes, das Auto von der Hofhaltung des Todes aufgeführt. Nun wollen wir heute Abend in jenem Dorfe dasselbe spielen, und weil dieses so nahe liegt, und wir uns nicht die Mühe geben wollten, uns auszukleiden und dann wieder anzuziehen, fahren wir in denselben Kleidern hin, die wir bei der Vorstellung gebrauchen. Der junge Mensch da ist der Tod, der da der Engel, jene Frau, die Gemahlin des Directors, ist die Königin, der andere dort ein Soldat, jener der Kaiser, ich der Teufel u. s. w.

Auch in Frankreich war das Drama des Todtentanzes üblich. Man nannte es dort Danse macabre. Um das Wort macabre zu erklären, hat man alle möglichen Ableitungen versucht. Die Einen führen den Ursprung des Wortes zurück auf einen deutschen Dichter Macaber, der aber ganz unbekannt ist; Andere auf einen provençalischen Dichter aus dem 14. Jahrhundert: Macabrus mit Namen. Von diesem sind aber Todtentanzgedichte nicht nachweisbar. M. van Praet leitet das Wort von dem arabischen magbarah, macbourah oder magabir = Gottesacker her und meint, das Wort sei durch die Mauren über Spanien nach Frankreich gekommen.[1]) Wir halten das Wort für eine französische Uebersetzung des lateinischen Chorea Machabaeorum = Danse macabre. Dieses heißt: Reigen der Machabäer und bezieht sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf das Martyrium der sieben machabäischen Brüder und ihrer Mutter. Diese lehrreiche und ergreifende Historie bot jedenfalls schon in den frühesten christlichen Zeiten das Material zu einem kirchlichen Schauspiel, um dem Volke den „Tod der Gerechten" vor Augen zu führen. Hiervon

[1]) Langlois, a. a. O. I, 90—115.

übertrug ſich der Name auf alle ähnlichen Darſtellungen, in denen der Tod eine Hauptrolle ſpielte, alſo namentlich auf die Todtentänze. Dramatiſche Aufführungen fanden ſtatt zu Beſançon i. J. 1424, wie das Tagebuch Carls VII. berichtet; ferner 1453 zu Paris, 1449 zu Brügge vor Herzog Philipp dem Guten.[1])

In Italien hatte eine andere Auffaſſung von der alles überwältigenden „Macht des Todes" durch Dante und Petrarca in der Literatur ſich ausgebildet. Dem entſprechend geſtalteten ſich auch die dramatiſchen Darſtellungen. Von einer ſolchen, die im Jahre 1559 durch Piero di Coſimo in's Werk geſetzt wurde, beſitzen wir nähere Nachrichten. An einem Abend der Carnevalstage erblickten die Einwohner von Florenz einen großen, ſchwarzen Wagen mit weißen Kreuzen und Todtenknochen bemalt, gezogen von Stieren. Am äußerſten Ende der Deichſel ſaß ein Engel mit den Abzeichen des Todes und blies auf einer Poſaune ſchauerliche Weiſen, gleichſam um die Todten aus ihren Gräbern zu citiren. Auf der Spitze des Wagens ſtand die rieſenhafte Figur des Todes mit der Senſe in der Hand, umgeben von Särgen, aus denen Knochen hervorragten. Im Umkreis des Wagens ſah man zugedeckte Gräber, welche jedesmal, ſobald der Zug inne hielt, und der dumpfe Ton der Poſaune erſchallte, ſich öffneten. Männer in ſchwarzen Kleidern, auf denen Todtenknochen und Schädel abgebildet waren, ſtiegen heraus, ſetzten ſich auf den Rand der Gräber und ſangen Dolor, pianto e penitenzia.

Schmerz und Jammer, Reu' und Buße
Peinigen uns immerdar;
Dieſe todte Brüderſchaar
Zieht umher und ſchreiet Buße.

Waren vormals eures Gleichen,
Und ihr werdet ſein wie wir!
Todt nun ſind wir — ſeht die Zeichen —
Alſo werdet einſt auch ihr!
Aber iſt's zu Ende hier,
Hilft kein Fleh'n, frommt keine Buße.

Wir auch zogen einſt und ſangen
Unſ're Lieb' im Carneval,
Ach! und häuften wahnbefangen
Blinden Taumels Qual auf Qual;
Zieh'n nun durch die Welt zumal,
Zieh'n und rufen: Buße, Buße.

[1]) Daſ. 119—123 und 192.

Blinde Thoren! eitle Brüder,
Alles raubt der Zeiten Macht!
Alles geht und kehrt nicht wieder,
Hoheit, Ruhm und Ehr' und Pracht,
Bis zuletzt des Grabes Nacht
Schauervoll uns mahnt zur Buße.

Diese Sichel, die wir tragen,
Setzt die ganze Welt in Leid.
Hört's, Lebend'ge! hört's mit Zagen,
Arm' und Reiche, wer ihr seid;
Aber Himmelsseligkeit,
Aerntet, wer gesät mit Buße.

Ist ja Leben doch nur Sterben;
Wenn der Leib in Staub zerfällt,
Ist das Leben zu erwerben,
Also hat's der Herr bestellt.
Alle müßt ihr von der Welt;
Drum ihr Sünder, Buße, Buße!

Großen Jammer, große Schmerzen,
Findet, wer des Danks entbehrt.
Nur wer Liebe hegt im Herzen,
Ist in unserm Bund geehrt.
Habt einander lieb und werth,
Eh' der Tag erscheint der Buße![1])

Vor und hinter dem Wagen gingen Männer schwarz und weiß gekleidet, welche Masken von Todtenköpfen und Fackeln in den Händen trugen, um den ganzen Zug in einem magischen Lichte erscheinen zu lassen. Diesen folgten Fahnenträger mit den Insignien des Todes, sodann eine Anzahl von Personen, als Todte verkleidet, auf abgemagerten Pferden. Jeder dieser Reiter hatte vier mit Leichentüchern bekleidete Diener um sich, welche Fackeln trugen und große schwarze Fahnen mit weiß gemalten Kreuzen und Todtenköpfen. Während des Umzuges sang die ganze Gesellschaft mit zitternder Stimme das Miserere.

„An belebter Mannigfaltigkeit, an Einheit und Kunst," bemerkt sehr richtig Wackernagel, „übertraf dieser florentinische Fastnachtszug den Tanz der Todten in Deutschland ebensosehr, wie der Tod zu Pisa die Bilder in Basel, Lübeck u. s. w. übertrifft." [2])

[1]) Deutsch von K. Förster, dem Uebersetzer des Tasso, in Raumann a. a. O. S. 89.

[2]) Wackernagel a. a. O. S. 339.

Dramatiſche Aufführungen des Todtentanzes reſp. vom Triumph des Todes haben ſich übrigens bis in die neuere Zeit hinein erhalten, ſo z. B. das Neumarkter Paſſionsſpiel, deſſen Vorſpiel eine Darſtellung vom Triumph des Todes enthält. Der Inhalt iſt folgender: Gott der Vater erſchafft den Adam und führt ihn in's Paradies ein. Nach der Aufforderung Gottes ſtimmen die Vögel ein herrliches Concert an, während deſſen Adam in tiefen Schlaf fällt. Gott der Herr bildet aus einer Rippe Adams die Eva, führt ſie ihm zu und gibt nun beiden ein Gebot. Jetzt tritt die Schlange auf, und es findet ein Dialog ſtatt zwiſchen Eva und der Schlange. Die Folge davon iſt, daß die erſten Menſchen das Gebot Gottes übertreten. Gott ſpricht die Strafe über die Menſchen aus und damit tritt der Tod in die Welt.

Der Tod (hier König Skeleton genannt), als Beherrſcher der Welt, ſitzt in ſeinem Reiche auf einem Throne nebſt einer zahlreichen Begleitſchaft, deren Todte als Hofminiſter fungiren. Unmittelbar unter dem Throne ſitzen die drei Parzen. Der Tod ſpricht unter anderem:

Ich bin der höchſte Potentat,
Ein Herrſcher aller Großen,
Aus Adams Sünd' und Laſterthat
Der Welt zur Straf' entſproſſen.
Mein' Macht iſt groß, groß mein' Gewalt;
Niemand kann mich beſiegen,
Wo ich angreif', den Sieg erhalt',
Der Menſch muß unterliegen.

Den Kaiſer, König, Edelmann,
Den Fürſten und Reichsgrafen
Acht' ich als wie den Bettelmann,
Sind all' des Todes Sklaven.
Ich hab' kein' Abſicht zu dem Stand,
Thu' keinen Menſchen ſchonen,
Mich blenden nicht Rubin, Diamant,
Auf großen Häuptern Kronen.

Im weiteren Verlauf des Monologs ſagt der Tod, daß er ſelbſt den menſchgewordenen Gottesſohn nicht ſchonen werde und beauftragt die Göttin Atropos, ihm den Lebensfaden abzuſchneiden, die Göttin Lacheſis ſoll ſich in Ruhe begeben, und Clotho aufhören, den Lebensfaden zu ſpinnen. Sodann wird der Miniſter Mors optima (der beſte Tod) beauftragt, den wahren Gottesſohn aus der Welt zur wohlverdienten Krone zu führen; Mors bona (der gute Tod) muß den guten Schächer in's Paradies geleiten, während Mors mala (der

böſe Tod) den unbußfertigen Schächer, und Mors pessima (der ſchlimmſte Tod) den Judas in die Hölle abzuführen haben.[1])

Ein anderes Drama hat ſich im ſiebenbürgiſchen Sachſen bis auf den heutigen Tag erhalten. Perſonen des Stückes ſind: ein weißgekleideter Engel, ein König im Ornat mit Gefolge, der Tod in ſchwarzer Kleidung oder im Leichentuch, mit Bogen und Pfeil oder Senſe bewaffnet, neben ihm Apotheker und Doctor.

Beim Beginn der Vorſtellung kündigt der Engel dem Publikum an, daß im Folgenden die Geſchichte von einem König, der mitten auf dem Markte vom Tode überraſcht wurde, aufgeführt werde. Sodann tritt der König mit ſeinem Gefolge auf; der Tod begegnet ihm und macht ihm die Mittheilung, daß er ſofort mitgehen müſſe. Es entſpinnt ſich ein Zwiegeſpräch, worin der König den Tod zu bewegen ſucht, ihm Aufſchub zu geben; aber nicht *eine* Stunde Friſt kann er erlangen. Der König ſtirbt, und der Tod entfernt ſich. Die Soldaten legen ſodann unter Trauergeſängen den König auf eine Bahre. Da erſcheint plötzlich der Engel und berührt mit ſeinem Stabe den König. Dieſer erhebt ſich wieder und der ganze Chor ſingt:

Dein iſt die Kron', o Herr der Welt,
Der alles kann und uns erhält!
Was iſt der Menſch? er iſt nur Staub
Und ſchnell des Todes ſich'rer Raub.
Kein Stolz bezeichne unſern Stand,
Es iſt fürwahr nur eitler Tand,
O Herr, führ' uns auf deiner Bahn
Und nimm uns einſt in Gnaden an.[2])

Von ſolchen dramatiſchen Aufführungen werden die Künſtler den Hauptanſtoß erhalten haben, die Todtentänze bildlich darzuſtellen. Als die große Peſt im 14. Jahrhundert Europa verheerend durchzog und viele Menſchen jeden Alters, Standes und Geſchlechtes hinwegraffte, konnten die Aufführungen unterbleiben, denn das große Sterben war an und für ſich Drama genug. Nicht unwahrſcheinlich iſt es aber, daß dieſer gewaltige Tanz des Todes mit den Menſchenkindern, den die Künſtler jener Zeit aus eigener Anſchauung kannten, *mit* Veranlaſſung gab,

[1]) Vollſtändig bei *Hartmann* a. a. O. S. 473, zuletzt aufgeführt im Jahre 1772.

[2]) Das „Königslied", ein Beitrag zur Geſchichte des Todtentanzes. Mittheilungen aus Siebenbürgens Vorzeit und Gegenwart. Hermannſtadt 1857. Citat aus Prüfer, der Todtentanz in der Marienkirche zu Berlin. Berlin 1875.

den kommenden Zeiten ein Andenken an die Hinfälligkeit alles Irdiſchen und zugleich eine Ermahnung zu tugendhaftem Leben in den Todtentanzbildern zu hinterlaſſen.

IV. Der Todtentanz in der bildenden Kunſt und in der Muſik.

Die Malerei in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten machte, wie wir bereits andeuteten, den Tod nicht zum Gegenſtand ihrer Darſtellung. Doch finden wir, daß ſchon im frühen Mittelalter die Perſonification des Todes wie in der Literatur, ſo auch in der bildenden Kunſt ſich zeigt. Die Miniaturmalerei des 11. Jahrhunderts ſtellt den Tod dar als ſchmutzigen Greis mit zottigem Haar in zerlumpten Kleidern, oder als abgemagerte Geſtalt mit wolligem Haar, ein geflügeltes Ungeheuer mit ſechs Skorpionen auf den Schultern tragend; in den Händen hält er das Leichentuch in Form einer Stola.[1]) Auf einem anderen Bilde (12. Jahrh.) ſteht er als Gegenſtück zu einer Figur, die das Leben darſtellen ſoll, unter dem Kreuze mit verbundenem Munde und zerbrochenen Waffen: Sichel und Speer. Durch einen Sproß aus dem Baume des Kreuzes wird ihm eine tödtliche Wunde in der rechten Seite beigebracht, ſodaß er ohnmächtig zuſammenſtürzt.[2])

Wieder andere Bilder ſtellen ihn reitend dar, entweder mit einem Pfeile bewaffnet auf einem Ochſen, oder mit Senſe und einem Köcher nebſt Beilen auf einem Löwen. Als Senſenmann ſtand er auf einer Fahne zu Minden (1383).[3]) Zahlreiche Illuſtrationen der Legende von den drei Todten und den drei Lebenden finden ſich bereits in den Handſchriften des 14. Jahrhunderts, ferner im Campo ſanto zu Piſa, in den Kirchen zu Ditchinham, Haſtings, Brieg bei Metz und Badenweiler, dann aus dem 15. Jahrhundert in der Taufkapelle der Kirche zum h. Martin in Zalt-Bommel (Holland), in Paris am Portal der Kirche des Innocents, ſodann aus dem 16. Jahrhundert in Saint-Riquier bei Amiens, Fontenay ſur Orne (Normandie), in Paris am Beinhauſe der genannten Kirche, und in Longpaon bei Rouen.[4])

---

[1]) Müller und Mothes, Illuſtrirtes archäologiſches Wörterbuch der Kunſt u. ſ. w. Leipzig 1878. Bd. II, S. 925.

[2]) Woltmann, O., Geſchichte der Malerei. Leipzig 1878. Bd. I, S. 260.

[3]) Woltmann, a. a. O. I, 351.

[4]) Daſ. 389 und Prüfer a. a. O., S. 25.

Angeregt durch Dante's göttliche Komödie entſtanden in Italien die Darſtellungen vom Triumph des Todes. Die bedeutendſte unter dieſen iſt die Malerei im Campo ſanto zu Piſa aus der erſten Hälfte des 14. Jahrhunderts, früher fälſchlich dem Orcagna zugeſchrieben, ein Bild von ungemein großartiger Conception.[1]) Obwohl dasſelbe ſtreng genommen nicht unter die Todtentanzbilder gezählt werden kann, wollen wir doch, damit der Leſer einen Vergleich mit den letzteren anſtellen kann, eine kurze Beſchreibung desſelben geben. Links finden wir zunächſt die Legende von den drei Todten und den drei Lebenden wieder. Aus einer Felsſchlucht kommt ein glänzender Jagdzug; darin Könige, hoch zu Roß, mit zahlreichem Gefolge. Plötzlich ſtehen die Pferde ſtill, die Reiter ſehen erſchreckt und fragend einander an. Einer von ihnen hält ſich, um den ihm entgegenwehenden Modergeruch abzuwehren, die Naſe zu. Unmittelbar vor ſich erblicken nämlich die Reiter drei offene Särge, in welchen drei mehr oder minder in Verweſung übergegangene, mit Schlangen umgebene Leiber liegen. Der mittlere trägt noch die Krone auf dem Haupte. Daneben ſteht ein vom Alter gebeugter Mönch mit einem Spruchband, das die Erklärung der Legende zu geben ſcheint: „Was ihr ſeid, das waren wir, und was wir ſind, das werdet ihr.“ Darüber ſieht man auf einer Anhöhe eine Kapelle und in ihrer Umgebung vier andere Mönche, welche, abgeſchieden von der Welt, ein idylliſches Einſiedlerleben führen. Der eine melkt die Hirſchkuh; der andere ſchaut den Berg hinab auf die Jagdgeſellſchaft; der dritte ſitzt vor der Kapelle und lieſt in einem Buche; der vierte, ein gebrochener Mann, der auf Krücken ſich ſtützt, ergeht ſich in Gottes freier Natur. Dieſe Geſellſchaft von Einſiedlern, die dem Leben bereits abgeſtorben ſind und deshalb den Tod nicht zu fürchten brauchen, bildet den reizendſten Contraſt zu der erſchreckten Jagdpartie, die unten im Thale ſich befindet. Auf der entgegengeſetzten Seite des Bildes ſehen wir in einem Wäldchen eine Geſellſchaft von Damen und Herren, die erſteren mit Schoßhündchen, die letzteren mit Falken, durch Geſang, Saitenſpiel und geſellige Unterhaltung die Zeit ſich vertreibend. Sie ahnen nicht das ſchreckliche Verhängniß, welches über ſie hereinbrechen ſoll. In ihrer nächſten Nähe kommt der Tod, ein geflügeltes Weib mit fliegendem Haar und geſchwungener Senſe herangeflogen. Er hat bereits eine reiche Ernte gehalten, denn unter ihm liegt ein ganzer Haufen

[1]) Eine Abbildung befindet ſich bei Woltmann, I, 460.

Leichen von Menſchen jeglichen Standes: Papſt, Biſchof, König, Ritter, Mönch u. ſ. w. Bettler, Krüppel, Blinde, Lahme und Elende aller Art ſtehen neben dieſen Leichen und bitten inſtändigſt den Tod um Erlöſung; doch er hört ſie nicht und fliegt vorüber. Unterdeſſen machen ſich die Teufel, fratzenhafte fliegende Ungeheuer, und die Engel damit zu ſchaffen, die Seelen der Geſtorbenen, welche in Form kleiner Kinder aus dem Munde herauskommen, in Empfang zu nehmen. Die Seele des Säufers, der mit einer Tonne bekleidet daliegt, und diejenige des Geizhalſes, der den Beutel noch feſthält, werden ſofort eine Beute der Teufel; während ein Engel ſich der Seele eines Biſchofs bemächtigt. Oben in den Lüften entſpinnt ſich aber noch um einzelne Seelen ein heftiger Kampf zwiſchen Engeln und Teufeln. Die Teufel ſtürzen ihre Beute in die Schlünde feuerſpeiender Berge, während die Engel ihre Schützlinge zum Himmel emportragen.

Dieſer Auffaſſung vom Triumph des Todes huldigen faſt alle italieniſchen Darſtellungen, doch finden ſich daneben auch einige Todtentanzbilder. Beides zuſammen enthalten die Frescobilder aus dem 15. Jahrhundert an der Kirche della Misericordia zu Cluſone (Provinz Bergamo) und in der Kirche Madonna della Neve zu Piſogne.[1])

Faſt gleichzeitig wie in Italien der Triumph des Todes, gelangte in Deutſchland der Tanz des Todes zur bildlichen Darſtellung. Als die älteſte Wandmalerei haben wir die im Kreuzgange der Auguſtiner-Nonnenkirche zu Klingenthal (Klein-Baſel) zu bezeichnen. Im Jahre 1312 in Fresco hergeſtellt, wurde das Bild ſpäter 1439 und 1517 erneuert. Darauf war es lange Zeit verſchollen, bis es 1766 wieder entdeckt und von dem kunſtſinnigen Bäckermeiſter Em. Büchel abgezeichnet wurde. Zu Anfang ſehen wir ein Beinhaus, aus welchem zwei Todesfiguren mit Flöte, Trompete und Trommel heraustreten, um den ſchauerlichen Reigen zu eröffnen. Sodann folgen 39 Perſonen geiſtlichen und weltlichen Standes, welche vom Tode zum Tanze eingeladen werden. Der Tod, der hier nirgends als Skelett, ſondern mehr als Mumie mit aufgeſchlitztem Unterleib erſcheint, nimmt jeden Einzelnen bei der Hand und führt ihn nolens volens mit ſich fort. Unter jeder Perſon finden ſich zweimal 4 Reimzeilen: die Einladung des Todes und die Antwort des Lebenden enthaltend. Die Reihenfolge der Perſonen iſt hier folgende: Papſt, Kaiſer, Kaiſerin, König, Cardinal, Patriarch, Erzbiſchof, Herzog, Biſchof, Graf, Abt, Ritter,

[1]) Vallardi, Gius, Trionfo e danza della morte. Milano 1859.

Jurist, Fürsprecher, Chorherr, Arzt, Edelmann, Edelfrau, Kaufmann, Aebtissin, Krüppel, Waldbruder, Jüngling, Wucherer, Jungfrau, Pfeifer, Herold, Schultheiß, Blutvogt, Narr, Begine, Blinder, Jude, Türke, Heidin, Koch, Bauer, Kind und Mutter. Obwohl die Factur des Gemäldes im ganzen einförmig und steif erscheint, finden sich doch diverse charakteristische Züge vor. Der Tod erscheint der Edelfrau im Spiegel, als sie eben im Begriff ist, sich in demselben zu beschauen; dem Krüppel nimmt er seine Stütze weg, dem Blinden den Stab und die Schnur, an welcher ein Hündchen ihn führt.[1])

An zweiter Stelle haben wir sodann zu nennen den berühmten Todtentanz aus Groß-Basel, ein Frescogemälde aus dem Jahre 1439, dessen Anfertigung man früher irrthümlich dem Hans Holbein zuschrieb. Nachdem das Bild bereits 1480 restaurirt worden war, unternahm beinahe hundert Jahre später (1568) der Maler H. Kluber, da die Farben sehr verblichen waren, eine vollständige Renovirung und fügte bei dieser Gelegenheit außer dem Bildniß seiner Mutter auch sein eigenes hinzu, so daß im ganzen 40 Personen da waren, die paarweise mit dem Tode tanzten. Im Jahre 1616 wurde das Gemälde nochmals aufgefrischt; 1805 aber durch den Magistrat als „Kinderschreck und Leutescheuche" nächtlicherweile zerstört. Dieser Todtentanz ist eine freie Nachahmung des Klingenthalers. Die Haltung der Figuren ist nicht so steif, sondern viel natürlicher. Der Ausdruck im Schädel und die Grimassen desselben sind hier charakteristischer, ebenso ist der Tanz des Todes lebhafter, mehr springend; nirgendwo erscheint aber der Tod in Gestalt eines Skeletts als nur beim Doctor, dem er höhnisch zuruft:

Herr Doctor, b'schaut die Anatomey
An mir, ob sie recht g'machet sey![2])

Sodann wäre zu nennen der Todtentanz in der alten Dominikaner- (später evangelischen) Kirche zu Straßburg, der dem Martin Schongauer zugeschrieben wird. Den Anfang macht ein Dominikaner auf der Kanzel, der Personen aus allen Ständen um sich versammelt hat und ihnen eine Predigt hält; sodann folgen verschiedene Gruppen von Menschen, und bei jeder Gruppe eine Todesfigur. Nachdem das Gemälde 1824 nach langem Verschollensein wieder aufgefunden worden war, wurde es 1870 durch den Brand der Kirche zerstört.

[1]) Abbildung bei Maßmann: Atlas zu dem Werke: die Baseler Todten-Tänze. Leipzig 1847.

[2]) Siehe 40.

Der Todtentanz in der Todtenkapelle der Marienkirche zu Lübeck (1463) hat 24 Personen, welche auf einer grünen Wiese einen Reihentanz aufführen, in der Weise, daß je ein Lebender auch einen Tod an der Hand hat. Ursprünglich auf Holz gemalt, wurde derselbe im Laufe der Zeit (1588 und 1642) mehrmals restaurirt und im Jahre 1701 vom Maler A. Wortmann in Oelfarben auf Leinwand übertragen. Bei dieser Gelegenheit wurden die alten niedersächsischen Reime durch die verwässerten von N. Schlott ersetzt. Eine Copie der ursprünglichen Bilder findet sich in der Nicolaikirche zu Reval.[1])

Auch die Marienkirche in Berlin hat einen Todtentanz, eine Frescomalerei aus der Mitte des 15. Jahrhunderts, die im Jahre 1860 entdeckt und später restaurirt wurde. Zu Anfang erblicken wir einen Franziskaner auf der Kanzel, darunter zwei thierähnliche Gestalten, von denen eine auf dem Dudelsack zum Tanze aufspielt; sodann folgen 30 Personen, die, jede mit einem Tode an der Hand, processionsweise voranschreiten. Unter jedem Paare finden sich zweimal 6 Reimzeilen, welche die Dialoge enthalten. In der Mitte des Ganzen ist Christus am Kreuz mit Maria und Johannes dargestellt; links davon befinden sich die Personen geistlichen Standes: vom Papste bis zum Küster, rechts die weltlichen Standes: vom Kaiser bis zum Narren. Der Tod erscheint überall, außer beim Papste, als Mumie mit dem Leichentuch, selten macht er einen Ansatz zum Springen. Als Probe des Textes geben wir den Dialog des Todes mit dem Bauern in Uebertragung:

Der Tod zum Bauern:

Herr Vetter Bauer! du mußt als mit
Und tanzen nach deiner alten Sitt'.
Deines Ackers Arbeit ist all' verloren.
Den du über Gott hattest auserkoren.
Lege nieder die Pflugschar und den Treibstock,
Du mußt sicher mit an die Partie.

Der Bauer zum Tode:

Ach guter Tod, ich versäumte Gottes Tugend,
Spare jetzt noch meiner jungen Jugend
Und gieb mir immer das erste zu;
Ich gebe dir fürwahr eine fette Kuh.
Doch ich seh' wohl, du willst darnach nicht fragen;
Ach hilf, Christe, es gilt mir hier den Kragen. [2])

[1]) Suhl, Der Todtentanz in der Marienkirche zu Lübeck. Das. 1783.

[2]) Lübke. Der Todtentanz in der Marienkirche zu Berlin, mit Abbildungen. Das. 1861; sodann Prüfer, Th., Der Todtentanz in der Marienkirche zu Berlin.

Dem 15. Jahrhundert gehört ferner noch an ein Frescogemälde auf dem Pfarrkirchhofe zu Metnitz in Kärnthen mit 25 Personen.

Aus dem 16. Jahrhundert sind zu erwähnen: der Todtentanz in der Dominikanerkirche zu Bern, gemalt in Fresco 1514 von Nicol. Manuel, genannt Deutsch, mit 42 Personen; ferner der auf Befehl Georgs des Bärtigen in Sandsteinfiguren ausgeführte Todtentanz in Dresden, der sich jetzt auf dem Neustädter Kirchhofe befindet. Derselbe stellt einen Reihentanz von 25 Personen dar, in welchem die Figur des Todes nur dreimal vorkommt.

Aus dem 17. Jahrhundert besitzt die Stadt Luzern zwei Todtentänze: ein Oelgemälde von Jakob von Wyl († 1621), jetzt im Stadthause, und ein Gemälde auf Holz an der sog. Todesbrücke von Kaspar Meglinger. Aus dem Anfange desselben Jahrhunderts stammt auch der Todtentanz in der Pfarrkirche zu Broichhausen bei Unkel am Rhein, ein Gemälde auf Leinwand in hölzernem Rahmen. In der oberen Reihe sind die weltlichen Stände, mit dem Kaiser anfangend, in der unteren die geistlichen, mit dem Papste an der Spitze, dargestellt. Außerdem befanden sich noch Todtentanzbilder in folgenden deutschen Städten: Annaberg (Hauptkirche), Hamburg (Franziskanerkirche), Constanz (Dominikanerkloster), alle aus dem 16. Jahrhundert, ferner zu Füßen (Magnuskirche) und Kuckucksbad in Böhmen (Hospital) aus dem 17. Jahrhundert; sodann zu Erfurt (Waisenhaus), Freiburg in der Schweiz (Franziskanerkloster) aus dem 18. Jahrhundert.[1])

Neuerdings ist in einem Gange der Wohnung des Bischofs von Chur ein Todtentanzgemälde entdeckt worden, welches sich aber in einem desolaten und das Erkennen sehr erschwerenden Zustande befindet.[2])

Etwas später als in Deutschland erscheinen in Frankreich die Abbildungen des Todtentanzes. Die älteste, mit genügender Sicherheit bestimmbare, ist die Frescomalerei zu La Chaise Dieu in der

---

Das. 1876. Abdruck aus den „Berliner Denkmälern", erschienen in R. von Decker's Oberhofbuchdruckerei. Derselbe enthält eine kurze, quellengemäße Zusammenstellung der Todtentänze, die beste, welche bis jetzt erschienen. Das Buch enthält am Schluß eine nach photographischen Aufnahmen gefertigte Lithographie des ganzen Berliner Todtentanzes.

[1]) Nähere Auskunft über diese gibt Prüser; den zu Broichhausen hat er nicht.

[2]) Publicirt von S. Vögelin in den „Mittheilungen der antiquarischen Gesellschaft." Zürich. Bd. XX.

Auvergne aus der Mitte des 14. Jahrhunderts. 24 Personen führen, je ein Lebender mit einem Tode, einen Reihentanz auf. Sodann erwähnen wir noch die Malereien zu Paris an der Kirchhofsmauer des Klosters Des Innocens (1425), und zu Dijon an der Klostermauer St. Chapelle (1436); ferner die Darstellungen zu Cherbourg (Kalksteinfiguren), zu Blois auf Befehl Ludwigs XII. angefertigt (Malerei), zu Rouen auf dem Kirchhofe des Klosters St. Maclou (Skulptur 1526), ein Glockenrelief zu Chéreng und ein Basrelief in Holz zu Angers; beide aus dem 16. Jahrhundert.[1])

Weniger als in Deutschland und Frankreich finden wir in England diese Darstellungen. Ehemals befand sich eine solche zu London an der Nordseite der alten Paulskirche, von Jenken Carpentier unter der Regierung Heinrichs VI. in Fresco gemalt; dann in der Kathedrale zu Salisbury aus der Mitte des 15. Jahrhunderts und zu Whitehall im Palaste des Cardinal Wolsey, auf Befehl Heinrich's VII. angefertigt.[2])

Außer diesen Malereien und Skulpturen gibt es noch viele handschriftliche Darstellungen des Todtentanzes in den Bibliotheken zu Paris, München, Heidelberg u. s. w., die meistens aus dem 15. Jahrhundert stammen, wahrscheinlich aber Nachbildungen älterer Darstellungen sind. Schöne Metallschnitte finden sich in den zu Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts in Paris gedruckten Livres d'heures oder Horae, welche in den Officinen von Simon Vostre (1484 bis 1520), Thomas Kees (1511—1514), J. Poitevin (1503), G. Hardouyn (1514) u. A. m. erschienen. Einen „Todtentanz in Holzschnitten des 15. Jahrhunderts" theilt Maßmann in Abbildungen mit.[3])

Am besten vermochte H. Holbein durch seine Miniaturzeichnungen „Bilder des Todes" (Imagines mortis), fälschlich Todtentanz genannt, einen ächt volksthümlichen Ton anzuschlagen. Wenn wir diese Bilder, deren Holzschnitte Lützelburger (1530) besorgte, mit den früheren Todtentanzbildern vergleichen, so finden wir, daß die Auffassung eine andere geworden ist. Da die dramatischen Aufführungen weniger mehr in Uebung waren, so ließ Holbein den Tanz fallen, oder zerlegte vielmehr den Reigen, indem er die Reihen-

[1]) Näheres hierüber in den bereits citirten Werken von Peignot, Langlois und Prüfer.

[2]) Douce, F., The Dance of death etc. London 1833.

[3]) Als Anhang zu dem in Nr. 40 bezeichneten Werke.

Digitized by Google

folge nach Ständen beibehielt, in seine einzelnen Paare, gruppirte noch andere Personen und verschiedenes Beiwerk hinzu und suchte so bei jedem einzelnen Bilde, das er zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen verarbeitete, das Hineingreifen des Todes in's volle Menschenleben jedesmal in originellster Auffassung, recht drastisch darzustellen. Die Gestalt des Todes, der hier meistens als vollständiges Gerippe auftritt, steht mit ihren charakteristischen Grimassen in viel schärferem Contraste zu den Lebenden, wie dies bei den früheren Darstellungen der Fall war; während die Lebenden, welche vom Tode überrascht werden, ihre geheimsten Empfindungen auf ihren Gesichtern kund geben. Dabei verrathen diese miniaturhaften Schöpfungen einen großen Reichthum an originellen Ideen. Der feine, bisweilen bittere Humor, die leicht hingeworfenen satirischen Anspielungen auf Personen und Zeitumstände machen sie besonders interessant.

Die Einleitung zu seinen Darstellungen bilden: Die Erschaffung des ersten Menschen, der Sündenfall, die Austreibung aus dem Paradiese und der Fluch Gottes.[1]) Hiermit wird das Eintreten des Todes in die Welt motivirt. Dieser eröffnet dann alsbald in der Todten-Kapelle mit seinem Gefolge ein schauerliches Concert; sodann tritt er an die Personen der verschiedensten Stände heran. Drohend stellt er sich neben den h. Vater auf die Stufen des Thrones; dem Kaiser drückt er die Krone in den Kopf hinein; dem Könige, der an der reichbesetzten Tafel schwelgt, reicht er den verhängnißvollen Trank dar. Grinsend besieht er den Cardinal unter dem breiten Hute. Der Kaiserin, die mit ihrem Gefolge zur Kirche geht, zeigt er das offene Grab; die eitle Königin, die laut aufschreit, entreißt er, im Narrengewande und mit Schellenkappe, dem Kreise ihrer Dienerschaft. Den Bischof entführt er der Heerde, die voll Trauer und Entsetzen sich zerstreut; dem Fürsten, der von einer armen Wittwe vergebens um Gnade sich anrufen läßt, gewährt auch er keine Gnade mehr. Mit dem Abte, dessen Mitra und Stab er sich angeeignet hat, zieht er lustig von dannen; die Aebtissin kann sich zwar schwer entschließen, muß aber doch mit. Die Stärke seines Knochenarmes zeigt er dem Edelmanne, der sich mit dem Degen wehrt. Dem Domherrn, der mit einem Falkner durch den Umgang zieht, hält er das Stundenglas vor Augen; dem Richter, der gerade sich bestechen läßt, nimmt er den Richterstab aus den Händen. Dem Advokaten zahlt er prompt seinen Sold und

[1]) Vergl. die Beilage.

dem erbarmungslosen Reichen, dem der Teufel bereits im Nacken sitzt, gewährt auch er kein Erbarmen. Unbemerkt belauscht er den Prediger auf der Kanzel und setzt das Stundenglas neben ihn hin. Dem Priester, der einem Sterbenden die letzte Tröstung bringt, geht er als Sakristan mit Glocke und Leuchte vorauf; während er den laut schreienden Bettelmönch an der Kutte mit sich fortreißt. Bei der Nonne, die, statt zu beten, einem musizirenden jungen Manne zulauscht, löscht er am Altare die Kerzen aus. Willig folgt ihm die alte Frau. Beim Arzte schleicht er sich mit einem Patienten ein und ruft ihm höhnisch zu: Arzt, hilf dir selber! Dem Astronomen, der den Lauf der Sterne betrachtet, reicht er zur Selbstbetrachtung einen Todtenkopf hin. Schlimmer ergeht es dem Geizhalse. Während dieser damit beschäftigt ist, sein Geld zu zählen, kommt der Tod und streicht die ganze Habe ein. Den Kaufmann überrascht er in dem Augenblicke, als dieser am Hafenplatze seine eben angekommenen Waaren in Empfang nehmen will. Dem Schiffer zerbricht er auf hoher See den Mastbaum, den Raubritter durchbohrt er mit der Lanze und achtet es nicht, daß dieser mit dem Schwerte nach ihm ausholt. Mit dem Wappenschilde erschlägt er den Grafen, während er den Greis, der gerne folgt, unter Saitenspiel an den Rand des Grabes geleitet. Der Braut, die sich zur Hochzeit schmückt, hängt er ein Geschmeide von Todtenknochen um; den Neuvermählten spielt er, als Vorreigner zum Brautgemach, die Hochzeitstrommel. Der Fürstin, die schlaflos auf ihrem Lager des Gatten harret, reißt er mit Gewalt die Decke hinweg und spielt ihr zum Tanze auf. Urplötzlich überfällt er den Krämer auf der Landstraße; [1]) während er dem pflügenden Bauersmanne die Pferde gewaltsam antreibt, damit derselbe um so eher bei ihm Feierabend machen könne. Der klagenden Mutter entführt er gewaltsam das Kind, dem Krieger zeigt er im Wettkampf, daß er der Stärkere ist. Beim Spieler nimmt er den Leib und der Teufel die Seele. Dem Säufer schüttet er mit Gewalt den letzten Trunk, der den wüsten Durst für immer stillt, in den offenen Mund hinein. Den Narren zieht er auf dem Dudelsack spielend mit sich fort. Den Räuber erfaßt er in dem Augenblicke, als dieser ein wehrloses Weib überfällt, und ruft ihm zu: Im Namen des Gesetzes! Als verrätherischer Führer bietet er dem Blinden seinen Stab an; [2]) während er dem Fuhrmanne Roß und Wagen zerschlägt. Nur der Elende

[1]–[2]) Vergl. die Beilage.

ſeufzt vergeblich: Wer wird mich erlöſen vom Leibe dieſes Todes! Den Schluß bilden: die Darſtellung des jüngſten Gerichtes und das Todeswappen. [1])

Vor dem Tode ſind alle Menſchen gleich; vor ihm exiſtirt kein Unterſchied zwiſchen Hoch und Niedrig, Reich und Arm, Gelehrt und Ungelehrt. An Alle tritt er zur Zeit heran; aber den Einen zeigt er ſich als Freund, als Bote, der ſie in ein beſſeres Jenſeits geleitet, den Andern dagegen naht er als Rächer, ſie einer ſchrecklichen Ewigkeit überliefernd. Das iſt der Grundgedanke, der durch das Ganze wie ein rother Faden ſich hinzieht.

Außerdem verfertigte Holbein noch einen Todtentanz für eine Dolchſcheide und ein Initialenalphabet mit Bildern des Todes.

Bei dem großen Anklang, den dieſe Darſtellungen fanden, läßt es ſich leicht erklären, daß der große Künſtler viele Copiſten und Nachahmer fand. Es exiſtiren bis jetzt über hundert Ausgaben von den Holbein'ſchen Bildern des Todes. Von ſeinen Nachahmern nennen wir den Kupferſtecher H. Aldegrever aus Soeſt († 1562), Rudolf und Conrad Meyer in Zürich (um 1650), J. R. Schellenberg in Winterthur (1785), D. Chodowiecki in Lüneburg (1792) u. A. [2])

Bei den Holbein'ſchen Bildern war der alte Text, der die bei dramatiſchen Aufführungen gebräuchlichen Zwiegeſpräche enthielt, ſo ſehr in der Hintergrund getreten und ſtellenweiſe ſo unbrauchbar geworden, daß man ſich veranlaßt fand, zu dieſen neuen Bildern auch neue Verſe zu dichten. So beſitzt z. B. die Münchener Staatsbibliothek ein Todtentanzgedicht aus dem Anfange des 17. Jahrhunderts, welches vielleicht die Erklärung bildet zu den Necker'ſchen Nachſchnitten der Holbein'ſchen Bilder vom Jahre 1542. Die Ueberſchriften lauten wie folgt: Dialogus oder Geſpräch des Menſchen und des Todes; Erſchaffung des Menſchen, Austreibung Adams, Flucht des Menſchen. Dieſe Begebenheiten werden erzählt; ſodann folgen Dialoge des Todes mit folgenden Perſonen: Papſt, Cardinal, Biſchof, Domherr, Abt, Pfarrer, Prediger, Mönch, Arzt, Kaiſer, König, Herzog, Graf, Edelmann, Rathsherr, Fürſprecher, Richter, reicher Mann, Kaufmann, Bauersmann, alter Mann, Kaiſerin, Königin, Herzogin, Gräfin, Edelfrau, Aebtiſſin, Nonne, altes Weib,

[1]) Vergl. die Beilage.

[2]) Näheres in Weſſely, J. E., die Geſtalten des Todes und des Teufels in der darſtellenden Kunſt. Leipzig 1876.

junges Kind; darnach die Ueberschriften: Crucifix, Gebein aller Todten, das jüngste Gericht und die Verdammten, Wappen des Todes, Beschluß. Wie wir aus den Ueberschriften ersehen können, war das Ganze nicht zu dramatischer Aufführung bestimmt, sondern zur Begleitung von Bildern.[1])

Als Beispiel der Dialoge führen wir folgendes an:

Der Tod zum Prediger:

Du Prediger hast männiglich
Gelehrt, in Tod zu schicken sich;
Jetzt will ich sehen, ob du auch
Demselben wollest kommen nach,
Das du gewiesen andern Leut',
Weil es an dir ist dieser Zeit.

Der Prediger zum Tode:

Wie red'st so grimm,
Komm her und nimm
Den Körper hin,
Denn ich dir bin
Vorlängst verpflicht!
Ein Freud geschieht
Mir nur darob,
Weil ich dadurch das Ewig' hab.

Neuerdings hat L. Bechstein die Holbein'schen Bilder mit ganz neuen, äußerst phantastischen Versen illustrirt.

Obgleich der Titel „Todtentanz" auf die Holbein'schen Bilder und ihre Nachahmungen gar nicht mehr paßte, fährt man doch in der neueren Zeit fort, alle ähnlichen Erscheinungen auf diesem Gebiete einfach als „Todtentanz" zu bezeichnen. Die Benennung „Bilder des Todes", die Holbein selbst gebrauchte, wäre jedenfalls zutreffender, denn von einem Tanz ist in allen neueren Publikationen keine Rede mehr. Unter den letzteren verdienen besonders eine Erwähnung: Die Zeichnungen Merkel's in Holz geschnitten von Flegel, (Leipzig 1850). Der Todtentanz von Alfred Rethel, mit erklärendem Text von R. Reinick (1848) spielt in das politische Gebiet hinüber. Der Tod feiert hier seine Triumphe als Held der rothen Republik. Uebrigens sind Conception wie Zeichnung gelungen zu nennen; während „Noch ein Todtentanz" (Verlag von E. Roller in München) eine mißlungene

[1]) Publizirt von Hartmann a. a. O. S. 426. Vgl. dazu die Reihenfolge bei de Necker in Maßmann's Baseler Todtentänzen. Beilage III.

Nachahmung der Rethel'schen Bilder repräsentirt. Die Todesfiguren sind nichts als geistlose Karrikaturen.

Weiter wären noch rühmend zu nennen der Todtentanz in Bildern und Sprüchen von Pocci (München 1862); die Arbeit des Todes, ein Todtentanz von F. Barth (München 1867), ferner die Bilder des Todes im Kalender für Zeit und Ewigkeit von Alban Stolz (1843 ff.); dagegen sind die Todtentanzbilder von Kaulbach: 1. Papst, 2. König von Rom, 3. Pfaffen, 4. Alexander von Humboldt, 5. Napoleon, frivol und mehr Karrikatur als Kunstprodukte.

Neuerdings hat man auch musikalischen Compositionen den Namen »Danse macabre« oder „Todtentanz" beigelegt. Diesen Werken liegt die Idee eines Tanzens der Todten zu Grunde. Zunächst ist es der berühmte Klaviervirtuose und Componist Saint Saëns, der einen Danse macabre componirt hat. Da wir noch nicht Gelegenheit hatten, einer Aufführung dieses Stückes anzuwohnen, so bringen wir das Urtheil eines bekannten Kritikers, des Dr. Theodor Helm in Wien. Derselbe schreibt: „Der (genannte) Danse macabre ist die musikalische Illustration eines im Grunde recht banalen Gedichtes, das irgend ein obscurer französischer Poët verfaßte; geistreich concipirt, fesselnd durch den musikalischen Fluß und die contrapunktische Meisterschaft in der Ausführung des originell erfundenen Tanzthemas, reich an überraschenden Orchestereffecten mannichfacher Art, bleibt das Ganze noch mehr eine bizarre Spielerei, als ein innerlich bewegendes Kunstwerk; nicht einen Augenblick grausig, unheimlich wirkend, — wie es doch in dem absichtlich gewählten Vorwurfe lag — bereitet der Danse macabre dem Hörer vielmehr den Eindruck, als hätte sich der vortreffliche Compositeur in einer Art Champagnerlaune mit uns ein Späßchen erlauben wollen. Dem Publikum ist allerdings mit Nichts so rasch beizukommen, als mit derlei Curiositäten, besonders wenn sie an die Karrikatur streifen. [1])

Eine andere Composition dieser Art ist: „Der Todtentanz, ein charakteristisches Tongemälde für großes Orchester" von Ludwig Heidingsfeld (Leipzig, Breitkopf & Härtel). Diese Composition, von der uns ein Klavierauszug vorliegt, hat ebenso, wie die Goethe'sche Ballade „der Todtentanz", die Idee von einem nächtlicherweile aufgeführten Tanz der Todten auf dem Kirchhofe zum Vorwurf. In

[1]) Musikalisches Wochenblatt. Leipzig. 1876. S. 431.

der Einleitung wird uns die ſtille Ruhe des Kirchhofes vor Mitternacht geſchildert. Plötzlich ſchlägt's zwölf:

Da regt ſich ein Grab und ein anderes dann:
Sie kommen hervor, ein Weib da, ein Mann,
In weißen und ſchleppenden Hemden.
Das reckt nun, es will ſich ergötzen ſogleich,
Die Knöchel zur Runde, zum Kranze,
So arm und ſo jung, und ſo alt und ſo reich;
Doch hindern die Schleppen am Tanze.
Und weil hier die Scham nun nicht weiter gebeut.
Sie ſchütteln ſich Alle, da liegen zerſtreut
Die Hemdlein über den Hügeln.

Jetzt ordnen ſich die Paare zu einem regelrechten Tanze in $^3/_4$ Takte (S. 8 des Klavierauszuges).

Wir können den Eindruck, den die Muſik auf uns gemacht, nicht beſſer wiedergeben, als indem wir mit Goethe fortfahren:

Nun hebt ſich der Schenkel, nun wackelt das Bein,
Geberden da gibt es vertrackte;
Dann klippert's und klappert's mitunter hinein,
Als ſchlüg man die Hölzlein zum Takte.

Doch endlich verliert ſich Dieſer und Der,
Schleicht Eins nach dem Andern gekleidet umher,
Und huſch iſt es unter dem Raſen.

Auf dem Kirchhofe wird's nun wieder ſo ſtill, wie vor Mitternacht (S. 18). Es ſoll uns freuen, wenn wir durch dieſen Vergleich mit der Goethe'ſchen Dichtung in der Charakteriſtik des trefflichen Tongemäldes das Richtige getroffen haben.

Einen Todtentanzſpruch, nach den alten Vorbildern gedichtet von M. Claudius, hat der berühmte Franz Schubert in Muſik geſetzt und die Worte des Dichters durch Melodie und Harmonie zu einem erhöhten, ſeelenvollen Ausdruck gebracht. Der Text lautet:

Das Mädchen zum Tode:

Vorüber, ach vorüber, geh', wilder Knochenmann!
Ich bin noch jung, geh' lieber und rühre mich nicht an.

Der Tod zum Mädchen:

Gieb deine Hand, du ſchön und zart Gebild,
Bin Freund und komme nicht zu ſtrafen.
Sei guten Muths, ich bin nicht wild,
Sollſt ſanft in meinen Armen ſchlafen.

Hiermit beſchließen wir unſere Studie über den Todtentanz. Wollen wir einen Rückblick werfen auf die Ergebniſſe unſerer Dar-

ſtellung, ſo müſſen wir uns ſagen, daß die Todtentänze in der Literatur, wie im Drama und der bildenden Kunſt ein Erzeugniß des gläubigen Mittelalters ſind. Die Thatſache, daß es dem Menſchen geſetzt iſt, einmal zu ſterben, und die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele bilden die Grundlage. Mit der vollen Gewalt der Wahrheit die in dieſen Lehren liegt, wußten die Dichter, dramatiſchen Darſteller und bildenden Künſtler unwiderſtehlich zu wirken. Ein Schauer des Entſetzens wird vielleicht Manchen überlaufen, der dieſe Darſtellungen zum erſten Male ſieht. Indeß der Blick des Glaubens in das Jenſeits hilft dem gläubigen Beobachter über dieſe ſchmerzlichen Gefühle hinweg und läßt ihn ſchließlich einen äſthetiſchen Kunſtgenuß empfinden bei Betrachtung der Schönheit und Originalität dieſer Bilder. So war es auch bei den alten Künſtlern. In der Ueberzeugung von der Unſterblichkeit der Seele traten ſie, theilweiſe mit einem gewiſſen Humor, an die künſtleriſche Darſtellung des Todes heran. Nur dieſe Auffaſſung verhilft uns zu einem richtigen Verſtändniß dieſer merkwürdigen mittelalterlichen Erſcheinungen. Von einem Galgenhumor kann bei ihnen nicht die Rede ſein. Dafür war das religiöſe Bewußtſein doch zu ſtark. Die Zeiten der Todtentänze ſind vorüber. Jene kindliche Naivität, jene tiefreligiöſe Auffaſſung, welche uns in den dramatiſchen Aufführungen entgegentritt und welche die bildenden Künſtler vergangener Jahrhunderte beſeelte, daß ſie, ſelbſt bei der Unvollkommenheit der ihnen zu Gebote ſtehenden Kunſtmittel, ſo unwiderſtehlich auf das Gemüth der Menſchen zu wirken vermochten, finden wir in den modernen Bildern nicht wieder. Viele arten in Karrikaturen aus; die übrigen ſind mehr oder minder geglückte Nachahmungen der mittelalterlichen Bilder, wenn auch nicht in Abrede geſtellt werden ſoll, daß einzelne neuere Darſtellungen durch ihre künſtleriſche, originelle Auffaſſung ſich auszeichnen.

Druck von Mahlau & Waldſchmidt. Frankfurt a. M.

Toleranz und Intoleranz.

Von

Rotker Hauſer.

„Die Waffe der Wahrheit iſt Ueberzeugung,
die des Irrthums Gewalt."
P. Lacordaire.

I. Vorwort.

Der berühmte Jeſuitenpater Roh erzählt aus ſeinem Jugendleben: „Das Dorf, in dem ich geboren wurde, liegt an dem Ende eines fünf Stunden langen, ſehr beſchwerlichen Alpenpaſſes. Auf unſerer Seite der Alpenkette iſt alles katholiſch, auf der andern iſt einſt durch Berner Truppen alles proteſtantiſch gemacht worden. Weil mein Dorf noch ganz und gar uncivilisirt iſt, ſo hat es bis auf dieſe Stunde weder Hôtel noch Wirthshaus, noch Schenke noch Kneipe. Kommt nun ſo ein ultramontaner Proteſtant durch unſer Dorf über den Berg hin oder den Berg her, ſo wird er von dem erſten beſten, der ihn ſieht, ins Haus gerufen, eine Stärkung zu ſich zu nehmen. Es iſt ſchon öfter vorgekommen, daß Nachbarn ſich um den Gaſt gezankt haben. Dem Gaſt wird reichlich aufgetragen und die Hausleute ſetzen ſich zu ihm und halten mit, damit er ſich ja nicht genire. Aber Keiner iſt je durch dieſe Zutraulichkeit ſo frech geworden, daß er gefragt hätte, was er ſchuldig ſei. Er bedankt ſich herzlich und verlangt, daß man beim nächſten Gange über den Berg bei Niemanden anders als bei ihm einkehre, und geht mit Segenswünſchen begleitet ſeines Weges. Bei ſolch' einer Gelegenheit erfuhr ich nun zwei Neuigkeiten, die mich nicht nur ſehr wunderten, ſondern beſtürzt machten.

Ein ſolcher Gaſt ſagte, wir in unſerem Lande ſeien doch ſehr glücklich, daß wir ſo gute Geiſtliche hätten, bei ihnen ſtünde es damit ſehr ſchlimm. Das Wort frappirte mich ſehr; denn bis dahin hatte ich immer geglaubt, alle Geiſtlichen ſeien höhere heilige Weſen. Nach-

dem sich der Gast entfernt hatte, sagte mein Vater: es ist doch Jammerschade, daß diese Leute nicht die wahre Religion haben: sie sind so gute, liebe Menschen! — Daß es auch eine falsche Religion gebe, war mir eine sonderbare Entdeckung, die mich mit tiefer Wehmuth erfüllte und mir gegen die protestantischen Nachbarn ein recht inniges Mitleid einflößte. Dieses Gefühl ist mit mir aufgewachsen und wächst noch mit jedem Tage. Als ich später unter civilisirte Menschen kam, hörte und las ich viel von Toleranz. So oft aber dieses Wort auf Menschen angewendet wird, erweckt es in mir einen unsäglichen Widerwillen, es packt mich wie eisig kalt am Herzen. Es muß geheimen Haß, tückischen verhaltenen Groll in sich bergen. Die Erfahrung zeigt es auch. — Fort mit der Toleranz! Du aber, göttliche Charitas! weiche nie aus unserer Mitte. Gieße Du lindernden Balsam in die Wunden, welche die traurigste aller Spaltungen uns Allen geschlagen hat. Banne Du den Haß und wir werden mit einander ruhig das besprechen, was uns entzweit, und ganz gewiß verstehen wir dann einander wieder."[1])

So der selige P. Roh, der Jesuit. Heutzutage ist diese wahre Liebe des edlen Schweizers und Jesuiten Roh verloren gegangen und man möchte die verlorene Liebe einigermaßen ersetzen und die wirkliche Zwietracht mit Toleranz überkleistern. Man hat die Toleranz als die höchste Tugend hingestellt und jede Intoleranz als Barbarei gebrandmarkt. „Toleranz" und „Intoleranz" sind zu Schlagwörtern der Zeit geworden und unter dem Scheine der Wahrheit verführen sie die Geister. „Man muß den Worten ihre Bedeutung wiedergeben", hat Pius IX. gesagt.[2])

Den Worten „Toleranz" und „Intoleranz" ihre Bedeutung zurückzugeben und zur Erkenntniß der wahren Liebe, der göttlichen Charitas und deren praktischer Ausübung zu führen, das ist der Zweck der folgenden Blätter. Ein zeitgemäßer Zweck, denn mit keinem Begriff wird mehr Unfug getrieben als mit dem der Toleranz; ein nothwendiger Zweck, denn nichts thut in diesen Tagen des Hasses mehr noth, als die Liebe, welche das allvereinigende Band der Menschen unter sich und mit Gott ist; die Liebe, welche die Gerechtigkeit ist, von der der hl. Franz von Sales sagt, daß sie „die schönste aller Tugenden, die Tugend in ihrer Ganzheit sei, die vom Himmel hernieder-

[1]) P. Roh, die Grundirrthümer unserer Zeit. S. 61 und 62. (4. Auflage. Freiburg, Herder.)

[2]) Encyclica vom 8. Dec. 1864.

gestiegen und aus Gott geboren, das Band der Welt, der Friede der Nationen, die Stütze des Vaterlandes, der Hort des Volkes, die Stärke eines Landes, der Schutz der Schwachen und der Trost der Armen."

II. Die Toleranz im wahren und falschen Sinne.

„Es muß den Worten ihre Bedeutung zurückgegeben werden." [1] Pius IX.

Unsere Zeit kämpft einen Kampf auf Leben und Tod: „Es kämpfen miteinander," sagt Wolfgang Menzel, „Christenthum und Heidenthum; denn Gott hatte wie bei seiner ersten Schöpfung des Menschen, so auch in der zweiten, in der Erlösung durch den Sohn nur die freiwillige Hingabe an seine Wahrheit und seine Gnade gefordert. Niemals hat er die Freiheit zum Bösen, zur Lüge aufgehoben. So geschah es, daß die Menschen auch nach dem Erscheinen des Erlösers und nach der Stiftung der katholischen Kirche wieder in das alte Gelüsten und in den alten Trotz und Hochmuth verfielen, daß die Schlange wieder auf dem Baume der Erkenntniß sich zeigte und die Menschheit in neuem Babelbau den Himmel erstürmen wollte, und so entstand eben der wiederholte Kampf gegen das Christenthum, der sich in heutigen Tagen zugespitzt hat in einen Kampf auf Leben und Tod." [2] In allen Schichten der Gesellschaft, unter den Gebildeten, wie unter dem Pöbel, in den Kabinetten der Fürsten, wie in den Hütten der Arbeiter macht sich der böse Geist der Verneinung und Zerstörung geltend, hetzt und schürt und reizt und stachelt und

„Setzet so der ewig regen,
Der heilsam schaffenden Gewalt
Die kalte Teufelsfaust entgegen,
Die sich vergebens tückisch ballt."

In den verschiedensten Gestalten und Vermummungen, unter den verschiedensten Namen und Symbolen taucht der grimme Haß auf, der bittere Kampf gegen Christenthum und Kirche. Eine besondere und fruchtbare Art des Kampfes ist die mit sogenannten Schlagwörtern. Ein solches Wort, das nun direkt gegen die katholische Kirche gebraucht wird, ist das der „Toleranz". Toleranz wird als eine Errungenschaft der neuen Zeit gepriesen, in deren Gegensatz die katholische Kirche im Lichte lodernder Scheiterhaufen dargestellt wird.

[1] Encyclica Pius' IX. vom 8. December 1864.

[2] Wolfgang Menzel, Kritik des modernen Zeitbewußtseins, S. 318 sq. (II. Auflage. Frankfurt, Heyder & Zimmer.)

Was versteht man denn heutzutage unter Toleranz? Achtung, Respekt vor den sogenannten Ueberzeugungen Anderer, Verzicht auf die Ueberzeugung von der Wahrheit der eigenen Religion. Die Feinde der Kirche „fließen über von Liebe, Menschenfreundlichkeit und Toleranz; in allen ihren Organen preisen sie diesen ihren Geist und klagen über die Intoleranz der Katholiken, über die Intoleranz ihrer Dogmen, ihrer Priester, ihrer Gebräuche, und alle diese angebliche Toleranz und Duldung ist doch nur Täuschung, nur Schein mit bitterer Unduldsamkeit, nur eine Toleranz der Negation aller Religion".[1])

Achtung vor den Meinungen Anderer, wie versteht man das? Das ist so gemeint: Bist Du ein Katholik, so darfst Du bei Leibe nicht sagen: Die römisch-katholische Kirche sei die allein wahre, oder gar allein seligmachende Kirche Jesu Christi, das wäre intolerant gegen die Protestanten. „Wer zu behaupten wagt, außer der Kirche sei kein Heil, soll aus dem Staate gestoßen werden",[2]) hat der Toleranzerfinder Rousseau gesagt. Du darfst nicht sagen: Jesus Christus sei der von Gott verheißene Erlöser, das wäre höchst intolerant gegen die lieben Juden. Du darfst nicht darauf bestehen, daß Christus wahrer Gott und König aller Könige sei, das wäre intolerant gegen die Jüngerschaft Voltaire's, ein Angriff auf die Regierungen. Willst du tolerant sein, wie es die aufgeklärte Welt versteht, dann mußt Du ehrerbietig das Haupt entblößen, wenn Carl Vogt in Genf sagt: Du seiest ein Sprößling der Affen. Respect vor dieser Meinung! Wenn ein Anderer meint, es gäbe keinen Gott, das Christenthum sei eine eitle Fabel, der Mensch ein Thier, die Welt ein Tollhaus und jedes Verbrechen erlaubt, so darfst Du jedenfalls keine gegentheilige Meinung äußern; das wäre intolerant. So versteht die moderne Welt die Toleranz. Vor Allem wir Katholiken sollen tolerant sein. Und nach den gemachten Erfahrungen ist die Toleranz eine vielfache, die man von uns verlangt:

1. „Wir sollen uns Alles nehmen lassen, was wir noch haben, und dazu das Recht neuer Eroberungen in den Kauf geben;

2. wir sollen uns alle mögliche Dinge andichten oder unterschieben und uns schmähen lassen, so viel die Gegner Lust haben, ohne uns zu vertheidigen;

---

[1]) Ketteler, Die öffentliche Beschimpfung der katholischen Kirche auf der Bühne, S. 16. (Mainz, Kirchheim, 1868.)

[2]) Rousseau, Gesellschaftsvertrag IV. 8.

3. wir sollen unser Bestes thun, um unsere eigene Kirche nicht blos untergraben zu helfen, sondern sie selbst einzureißen;

4. wir sollen unsere Religion, die Lehren und Gebräuche unserer Kirche lächerlich, absurd, abergläubisch finden; dann wird man uns allenfalls tolerant nennen."

Das ist eben, wie sie Bischof Ketteler so wahr bezeichnet hat, die „Toleranz der Negation", die bodenloseste Intoleranz gegen die katholische Kirche, gegen das Christenthum; die Intoleranz gegen alle überzeugungsvollen Religionsbekenntnisse, daher die vollendete Unvernunft. Im nobelsten Falle ist diese Toleranz eine äußere Artigkeit, eine Art Katzenfreundlichkeit, welche Dir schön ins Gesicht thut, aber für Dein wahres Wohl kein Interesse, keine Gerechtigkeit und keine Liebe für Dich hat.

Was ist denn aber wahre Toleranz? Balmes sagt: „Toleranz (Duldung) im eigentlichen Sinne drückt die Nachsicht gegen eine Sache aus, die man als ein Uebel ansieht, aber aus diesem oder einem anderen Grunde nicht bekämpfen will. So duldet man gewisse Aergernisse, man duldet diese oder jene Mißbräuche, so daß mit der Idee der Duldung stets die Idee des Bösen verknüpft ist. Das Gute dulden, die Tugend dulden, wären ungereimte Ausdrücke. Auch auf dem Gebiete des Gedankens setzt die Duldung ein Uebel voraus, nämlich den Irrthum. Es wird Niemand sagen, daß er die Wahrheit dulde." [1]) „Das Wort Toleranz," sagt P. Roh, „heißt auf Deutsch einfachhin Duldung. Das Wort »Dulden« brauchen wir nur, wenn von Etwas die Rede ist, das eigentlich nicht sein dürfte, nicht sein sollte, was wir gerne beseitigt haben möchten." [2])

Im engeren Sinne ist Duldung nichts anderes als die duldende und ertragende Liebe gegenüber dem fehlenden Mitmenschen, ganz besonders gegenüber Andersgläubigen. Aus diesem Begriffe erhellt sofort, daß es eine doppelte Toleranz gibt, eine Duldung gegenüber dem Fehler, dem Irrthum selbst, und gegenüber der fehlenden oder irrenden Person. Erstere nennt man religiöse oder dogmatische, letztere bürgerliche oder politische Toleranz. Diese beiden sind wesentlich von einander verschieden und auf deren Verwechselung beruht, wie P. Schleiniger sagt: „aller Trug und Humbug, der mit dem Worte

[1]) Balmes, Protestantismus und Katholicismus, Bd. I. S. 390. (Regensburg, Manz, 1861.)

[2]) P. Roh, l. c. S. 61.

Toleranz in der religionsfeindlichen Welt getrieben wird."[1]) Die politische oder bürgerliche Toleranz ist die, sowohl vom Staate, als von den Einzelnen gegen die bestehenden Religionsgenossenschaften und deren einzelne Glieder geübte Duldung in Zu- und Anerkennung bürgerlicher Rechte. Diese Toleranz beruht auf dem positiven menschlichen Rechte. Von Seite des Staates kann nun diese Duldung entweder eine vollständige sein, indem alle im Staate vorhandenen Religionsgenossenschaften gleiches Recht genießen; oder nur eine theilweise, indem der Staat eine Confession als die herrschende anerkennt, den übrigen aber nur die Uebung ihres Cultus unter bestimmten Bedingungen gestattet. Wo immer solche Verhältnisse einmal rechtlich geordnet sind, fordern sie auch von Allen volle Respektirung, und das ist wahre Toleranz. Jene Toleranz aber, wie man sie eben heutzutage versteht, welche nicht blos die Personen achtet und liebt, nicht blos den Personen ihr Recht gibt, sondern den Irrthum der Wahrheit gleichstellt, den Irrthum nicht bekämpft, ja die Wahrheit allein angreift und den Irrthum duldet, pflegt und vertheidigt, das ist religiöse oder dogmatische Toleranz: ein Unsinn und ein Verbrechen, zugleich die praktische Leugnung jeder Wahrheit und Religion.

Uebrigens soll es uns nicht wundern, wenn ein Redner auf einem deutschen Katholikentage das Wort „Toleranz" aus dem Wörterbuche gestrichen haben wollte. Auch wir sagen mit P. Roh: „Fort mit der Toleranz", sie ist ein unglückliches Wort, das einen Tropfen Wahrheit und einen Eimer Lüge enthält. „Unsere im Glauben getrennten Brüder," sagt Dr. Haffner, „haben von uns mehr zu fordern als Toleranz. Sie haben Gerechtigkeit zu verlangen. Gerechtigkeit bin ich allen Menschen schuldig. Es genügt nicht, sie zu dulden, noch Willkür, Nachsicht gegen sie zu üben oder mit beliebiger Nachsicht sie zu ertragen. Nein, ich muß ihnen Alles geben und lassen, wozu sie ein Recht haben. Männer von Gewissen haben deshalb nicht Toleranz, sondern Gerechtigkeit für die Personen, Abscheu und Verdammung aber für die Irrthümer.[2]) ..... Irrende und fehlende Mitmenschen haben mehr zu verlangen als bloße Nachsicht und Toleranz, wir sind ihnen Liebe schuldig. Die Toleranz beruft sich auf den heiligen Namen der Liebe und gibt sich als eine Frucht der wahren Menschenliebe aus. In der That aber ist diese Toleranz eine Grausamkeit. Indem sie die

[1]) P. Schleininger, Der moderne Indifferentismus und die wahre Toleranz. (Münster 1871.)

[2]) Dr. Paul Haffner, Deutsche Aufklärung, S. 93 sq.

Irrenden in den Schlaf lullt und den Ernst der religiösen Ueberzeugung untergräbt, spielt sie ein schändliches Spiel mit den heiligsten Interessen der Menschenseelen. Man spricht von Liebe. Wohlan, ich liebe die Protestanten; ebendarum gestattet mir, daß ich ihnen die Wahrheit sage, daß ich ihnen sage, daß sie das Opfer grundloser Lügen geworden sind und daß die Religion, die sie üben, nicht diejenige ist, welche Gott gegründet hat. Die Liebe ist es, die wahre Liebe, die mich antreibt, den Irrthum in den Irrenden zu verfolgen."[1]) Also „Fort mit der Toleranz", Kampf gegen den Irrthum, Gerechtigkeit aber und Liebe, wahre christliche Liebe allen Irrenden!

III. Die Privattoleranz.

„Wer ist toleranter als Franz von Sales, wer intoleranter als Voltaire?"
Balmes.[2])

Es gibt eine öffentliche und eine private Toleranz. Letztere ist die von einzelnen Personen gegen die Glieder verschiedener Religionsgenossenschaften geübte Duldung, besser Gerechtigkeit in Zu- und Anerkennung ihrer bürgerlichen Rechte; die wahre, aufrichtige und werkthätige Liebe gegen Andersgläubige. Diese Toleranz beruht, wie der selige Bischof Ketteler sagt, auf drei Grundsätzen: „erstens, daß wir allen im Staate anerkannten Confessionen den vollen Genuß aller bürgerlichen Rechte zuerkennen; zweitens, daß wir Allen, die im Glauben und in der religiösen Ueberzeugung von uns getrennt sind und von denen wir deshalb glauben, daß sie sich im Irrthume befinden, aufrichtig wohlwollen und sie lieben und zwar, nach der Lehre Christi, wie uns selbst; und drittens, daß wir, wenn wir auch ihren Irrthum bekämpfen, dabei das rechte Maß christlicher Liebe nicht überschreiten."[3]) Diese Toleranz zu üben, d. h. diese gerechte und liebevolle Gesinnung gegen Andersgläubige zu haben, befiehlt jedem Christen das Evangelium und schreibt jedem Katholiken sein Katechismus vor. „Mein katholischer Katechismus," erzählt P. Roh, „hat mir gleich in der Kindheit gesagt, ich solle, wenn ich selig werden wolle, Gott über Alles lieben wegen seiner selbst, und aus Liebe zu Gott meinen Nächsten wie mich selbst. Auf die Frage: Wer ist mein Nächster? wurde mir geantwortet: jeder Mensch er sei Katholik oder Protestant, Jude, Mohamedaner oder Heide."[4]) Den Nächsten, selbst

[1]) Dr. Haffner, l. c. S. 95.
[2]) Balmes l. c. Bd. I. S. 392.
[3]) Ketteler, Die Beschimpfung der kath. Kirche auf der Bühne, S. 17.
[4]) P. Roth l. c. S. 61.

unsere grimmigsten Feinde zu lieben, nicht blos „mit dem Worte und der Zunge, sondern in der That und Wahrheit", ist nach der Liebe Gottes das erste und größte Gebot des Christenthums. Freilich wird dieses Gebot der Liebe gegen Alle, auch gegen Irrende und Sünder nicht von Allen gleich vollkommen geübt, aber daran ist nicht die katholische Religion schuld, wie man behauptet, sondern die Schwachheit der Menschen. Intoleranz d. h. Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit gegen Andersgläubige, finden sich bei Protestanten und Ungläubigen so gut und meistens mehr als bei Katholiken. Die wahre Duldsamkeit einer Person gegen Andersdenkende, jene Duldung, die nicht aus einer Theilnahmlosigkeit für Glaubenssachen entspringt, sondern sich sehr wohl mit einem warmen Eifer für die Erhaltung und Ausbreitung des Glaubens verbinden läßt, beruht, wie Balmes so schön auseinandersetzt, auf zwei Grundlagen, auf der Liebe und der Demuth.

„Die Liebe heißt uns, Wohlwollen für alle Menschen, auch unsere Feinde hegen, flößt uns Mitleid für ihre Fehler und Verirrungen ein, verpflichtet uns sie als Brüder zu betrachten und die uns zu Gebote stehenden Mittel anzuwenden, um sie aus ihrem verderblichen Zustande zu reißen, ohne daß es uns erlaubt wäre, ihnen die Hoffnung auf die Seligkeit abzusprechen, so lange sie auf Erden leben." „Die Demuth, flößt uns eine tiefe Erkenntniß unserer Schwachheit ein, heißt uns alles, was wir besitzen, als Geschenk Gottes betrachten, diese Demuth, diese gerade in ihrer Erniedrigung so erhabene Tugend, diese, um mit der hl. Theresia zu sprechen, „Demuth der Wahrheit" ist es, welche uns Nachsicht gegen Jedermann einflößt, weil sie uns keinen Augenblick vergessen läßt, daß wir vielleicht mehr als Alle der Nachsicht bedürfen." [1])

Diese beiden Tugenden aber lehrt wiederum ganz besonders der katholische Glaube kennen, lieben und üben. Kommt zu diesen Tugenden noch eine reiche Erfahrung und eine gewisse Sanftmüthigkeit des Geistes und die innere Kraft Desjenigen hinzu, der gesagt hat: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen" so habt ihr einen ächt toleranten Katholiken, der mit dem Feuereifer eines hl. Paulus die sanfte Seele eines Johannes verbindet und Allen alles ist und von Allen ohne Unterschied der Confession geachtet und geliebt wird. Solche Katholiken hat es auch vor

[1]) Balmes, l. c. S. 392.

und seit der Reformation, von Franz von Sales bis Pius IX. viele gegeben und gibt es heute noch. Wo immer Protestanten unter Katholiken leben, erfreuen sie sich einer ausgedehntesten Toleranz von katholischer Seite, wie Protestanten in jüngster Zeit selbst gar oft bezeugten. Leider ist dies aber umgekehrt oft nicht der Fall. Man erinnere sich nur an gewisse Fastnachtsumzüge in den protestantischen Städten Zürich, Bern, Basel und Genf.

„Aber die Katholiken verdammen Andersgläubige, oder halten sie für verdammt." Das ist eine schon tausendmal widerlegte Lüge. Der katholische Glaube verbietet uns Jemand zu verdammen oder für verdammt zu halten, so lange er lebt. „Richtet nicht, so werdet ihr nicht gerichtet werden."[1])

Weder die katholische Kirche noch ein einzelner Katholik verdammt jene, die außer der Kirche sind. Die Kirche sagt nur, was verdammt, nicht wer verdammt wird. Aber: „Außer der Kirche ist kein Heil" behauptet der Katholik und Pius IX. hat im Syllabus den Satz verdammt: es sei gute Hoffnung zu hegen betreffs des ewigen Heiles aller derjenigen, die sich nicht in der wahren Kirche befinden." (Satz 17 des Syllabus vom Jahre 1864.) Man höre, was derselbe Pius IX. zu diesem Satze sagt. In der Allocution vom 9. December 1854 erklärt er feierlich: „Es sei ferne, daß wir der göttlichen Barmherzigkeit, die unendlich ist, Schranken zu setzen wagen; es sei ferne, daß wir die geheimen Rathschlüsse und Gerichte Gottes ergründen wollen, die ein großer Abgrund sind und von keinem menschlichen Denken durchdrungen werden können. Es ist nach dem Glauben festzuhalten, daß außerhalb der apostolischen, römischen Kirche Niemand das Heil erlangen kann, daß sie die einzige Arche des Heiles ist und daß wer nicht in sie eintritt, in der Sündfluth untergeht; aber es ist ebenso für gewiß anzunehmen, daß die, welche sich in Unwissenheit über die wahre Religion befinden, falls jene unbezwinglich ist, deßhalb mit keiner Schuld vor den Augen des Herrn belastet sind. Nun aber, wer sollte sich so viel anmaßen, daß er die Grenzen einer solchen Unwissenheit bezeichnen könnte, nach Maßgabe der verschiedenen Verhältnisse und der Mannigfaltigkeit der Völker, der Gegenden, der Geister und so vieler anderer Dinge? Wenn wir einst von diesen körperlichen Banden befreit Gott schauen werden, wie er ist, werden wir sicher einsehen, mit wie innigem und schönem Bande die göttliche

[1]) cf. Matth. 7. 1.

Barmherzigkeit und Gerechtigkeit verbunden ſind; ſo lange wir aber auf Erden weilen, von dieſer Körperlaſt beſchwert, bleiben wir feſt dabei nach dem katholiſchen Glauben, daß es Einen Gott, Einen Glauben, Eine Taufe gibt; weiter noch im Forſchen vorzudringen, iſt nicht geſtattet. Aber ſo wie es die Pflicht der Liebe verlangt, verrichten wir fortwährend Gebete, daß alle Völker allerwärts ſich zu Chriſtus bekehren. So dienen wir dem gemeinſamen Heile aller Menſchen nach unſern Kräften; denn die Hand des Herrn iſt nicht verkürzt, und niemals werden Denen die Gaben der himmliſchen Gnade fehlen, die, von dieſem Lichte erleuchtet zu werden, aufrichtigen Herzens verlangen und flehen."

So Pius IX. Das klingt wahrhaft toleranter, als wenn Luther ſagt: „Das ſoll mein Ruhm und meine Ehre ſein, will's auch ſo haben, daß man von mir hinfort ſagen ſoll, wie ich voll böſer Worte, Scheltens, Fluchens über die Papiſten ſei. Ich will auch hinfort mich mit den Böſewichtern zerfluchen und zerſchelten bis in meine Grube und ſollen kein gut Wort mehr von mir hören. Ich will ihnen mit meinen Donnern und Blitzen alſo zum Grabe läuten, denn ich kann nicht beten, ich muß dabei fluchen. Soll ich ſagen: „Geheiliget werde Dein Name", muß ich dabei ſagen: „Verflucht, verdammt, geſchändet müſſe werden der Papiſten Namen" ꝛc. Wahrlich, ſo bete ich ohne Unterlaß."[1]) Die Worte Pius' IX. und des vielgeſchmähten Syllabus klingen auch toleranter, als wenn der „ſanfte" Melanchthon die Ausrottung der Wiedertäufer verlangt, oder er die Verbannung Servet's als ein „frommes und für die Nachwelt denkwürdiges Beiſpiel" erklärt, oder wenn er ſeine Gegner „abgöttiſche und ſophiſtiſche Bluthunde" nennt.

Wie tolerant gegen uns Katholiken Heinrich VIII., Eliſabeth von England und die franzöſiſchen Helden der Revolution in Wort und That waren, erzählt die Geſchichte hinlänglich. Aber gleichwohl nennt man nur uns Katholiken intolerant.

In der Tagespreſſe führt man eine Sprache gegen uns, gegen unſere Lehren, unſere Inſtitutionen, daß Luther noch tolerant erſcheint. Unſer Heiligſtes wird dem Geſpötte durch Bild und Wort preisgegeben. Prieſter und Ordensleute werden öffentlich verhöhnt, die Jeſuiten jagt man aus Deutſchland und ſagt: „Lieber die Peſt als die Jeſuiten," die barmherzigen Schweſtern treibt man vom

[1]) Luther M. W. Ausg. XVI. 2085.

Krankenbette, die Schulbrüder aus der Schule, Alle aus dem Vaterlande; in der freien Schweiz überliefert man Gotteshäuser den Apostaten, stört man den öffentlichen Gottesdienst, verbietet und bestraft man die Spendung der heiligen Sakramente; und weil wir das Alles stillschweigend hinnehmen, schilt man uns intolerant nur deßwegen, weil wir noch Katholiken bleiben wollen.

Es gibt viele edle Protestanten, welche nicht nur die Intoleranz vieler ihrer Glaubensgenossen gegen die katholische Kirche tief bedauern und verurtheilen, sondern auch selbst gegen uns eine großherzige christliche Liebe an den Tag legen. Wir anerkennen das, aber die eigentliche Schule der Toleranz, der Liebe ist nur die katholische Kirche; sie hat jene Heiligen erzeugt, welche ihr Leben dem Wohle des Nebenmenschen ohne Unterschied der Confession geopfert; sie hat jene Orden geboren, welche den kranken Juden oder Protestanten mit der gleichen Liebe pflegen wie den Katholiken; sie hat jene Missionäre groß gezogen, welche den Irrenden die größte Wohlthat erweisen, indem sie ihnen die Wahrheit wiedergeben, oft unter Verlust des eigenen Lebens. Der rechte Katholik ist tolerant, wie sein Herr und Meister tolerant ist, der gekommen war zu suchen und selig zu machen, was verloren war.

IV. Religiöse Toleranz oder Indifferentismus.

„Wer damit anfängt, alle Religionen für gleich gut zu halten, der hört damit auf, alle Religionen für gleich schlecht zu halten."

v. Raumer.

Nicht umsonst fordert das Jahrhundert eines neuen Heidenthums Toleranz, Achtung, Respekt vor allen Meinungen und Religionen; denn diese religiöse Toleranz führt zum Indifferentismus, zur Religionsgleichgültigkeit. Diese ist, wie P. Schleininger sagt: „die große Häresie des Jahrhunderts und der allgemeine Sumpf, in den schließlich alle Flüsse, Bäche und Bächlein des Irrthums einmünden."[1]) Dieser Indifferentismus ist der größte Feind des Christenthums, „der Tod aller Kultur und alles Glaubens" wie P. Mac-Carthy sagt. Man schreit „Toleranz über alles." „Es kommt nicht darauf an, was man glaubt, wenn man nur recht handelt." „Alle Religionen sind gleich gut." „Wenn man so einen tiefsinnigen Satz losgelassen hat, schaut man siegreich um sich, thut einen tiefen Zug aus dem Bierglas, denn der Papst und das Papstthum liegen zu

[1]) P. Schleininger l. c.

Boden.“ [1]) „Alle Religionen sind gleich gut,“ diese hirnlose Phrase hört man heutzutage überall und auf Grund dieses modernen Dogma's verlangt man religiöse Toleranz. Diese Toleranz aber ist ein Selbstmord der Vernunft, die Verzweiflung an aller Wahrheit.

Dieser religiöse oder besser irreligiöse Indifferentismus ist das Kind der Reformation. Mit der freien Forschung in der Bibel machte diese den Menschen zum Richter in religiösen Dingen. Jeder wurde ein Doctor der Theologie und die Religion eine Disputirerei oder ein Geschwätz. Von dem Jahre 1517 bis zum Ende des 16ten Jahrhunderts entstanden, wie Zeitgenossen berichten, nicht weniger als 270 Sekten und Sektlein, und es gibt keinen Gelehrten, der alle Gestalten, welche der Protestantismus bis zur Stunde durchgemacht hat, aufzählen könnte. Dieses ewige Rütteln und Ummodeln am Christenthume mußte zahllosen Menschen das Christenthum selbst zweifelhaft erscheinen lassen. Es ist begreiflich, wie die Einen an aller Wahrheit verzweifelnd praktisch gleichgültig gegen alle Religion wurden, die Anderen aber wenigstens eine grundsätzliche Gleichgültigkeit schufen, um trotz der religiösen Verschiedenheit doch leidlich als Bürger zusammen leben zu können. So ist der große Schillerische Unsinn entstanden, aus lauter Religion keine Religion zu haben.

Der Indifferentismus ist die tiefste Schmach, welche der menschlichen Vernunft angethan werden kann; denn was heißt in der Religion gleichgültig sein? Es heißt sich um Wahrheiten, welche an sich die edelsten und dem Menschen die nothwendigsten sind, nichts kümmern. Der bloße Zweifel an diesen Wahrheiten ist der Tod des Geistes, aber die Gleichgültigkeit gegen diese Wahrheiten ist etwas Verrücktes. Man muß zu sich selber sagen, daß nichts daran liege, Gewißheit darüber zu erhalten, ob wir eine unsterbliche Seele haben oder nicht; ob wir für die Zukunft nichts oder alles zu befürchten haben; ob wir einst Genossen der Engel oder der Teufel sind, oder ob wir im allgemeinen Weltstaub aufgehen werden. Das ist die äußerste Unvernunft und zugleich eine Gotteslästerung; denn es ist eine Leugnung der göttlichen Wahrhaftigkeit und Heiligkeit, zu meinen, Gott kümmere sich nicht darum, ob die Menschen ihn, den wahren Gott, oder falsche Götter anbeten, ob sie ihn auf die rechte oder falsche Weise verehren, ob sie seine Offenbarung glauben oder verwerfen, unverfälscht erhalten oder verdrehen. Diese religiöse

[1]) P. Roh. l. c. S. 58.

Toleranz und dieſer Indifferentismus iſt Leugnung Chriſti und des Chriſtenthums, und Chriſtus hat von vornherein ſein Verwerfungsurtheil über dieſe Toleranz ausgeſprochen. „Wer nicht für mich iſt, der iſt wider mich."

Es gibt kein Mittel in der ganzen Welt, durch welches man ſicherer die einzelnen Seelen verderben, die Religion, das Chriſtenthum zerſtören kann, als dieſe religiöſe Toleranz. Ebendarum hat ſie Pius IX. in ſeinen erhabenen Encycliken von den Jahren 1861, 1862, 1846 und 1856 verworfen und verurtheilt. Der durch den Syllabus verworfene Satz heißt:

„Die Menſchen können bei Beobachtung jeder beliebigen Religion den Weg des ewigen Heiles finden und das ewige Heil erreichen." (Satz 16 des Syllabus.)

Die religiöſe Toleranz iſt ein zu großer Widerſpruch gegen die menſchliche Natur, als daß ſie in Wirklichkeit große Verbreitung fände. Nein, es gibt nicht viele religiös Gleichgültige. Es gibt Einzelne, die zeitweilig ſich dem Indifferentismus hingeben; die Macht der Natur und der Thatſachen, die Gewalt des Lebens zwingt ſie jedoch bald entweder zurück zu der beſtimmten Religion ihrer Jugend, oder zur beſtimmten Leugnung aller Religion, zum Religionshaß, zur Verfolgung jeder poſitiven Religion. So iſt die religiöſe Toleranz oder der Indifferentismus der durchlöcherte Mantel, um den Haß gegen das Chriſtenthum etwas zu verdecken. In der That iſt man im Staat, in den Geſetzbüchern, in der Schule, im öffentlichen Leben gleichgültig gegen alle Religionen, nur nicht gegen das Chriſtenthum, mag es ſich nun noch im proteſtantiſch-orthodoxen Bekenntniſſe oder in der katholiſchen Kirche offenbaren. Man ſchreit „Toleranz", man gibt vor, Jeden nach ſeiner Façon ſelig werden zu laſſen. Ja, nur nicht die Katholiken. Gegen alles iſt man tolerant, nur nicht gegen die katholiſche Kirche, dieſe aber ſoll tolerant ſein. Sie ſoll ſchweigen.

Sie ſoll nicht ſagen, daß ſie die wahre Kirche ſei; das iſt die größte Beleidigung des toleranten Jahrhunderts; daß es eine Wahrheit gebe, außer die, welche die Aufklärung jeweilen proclamirt, das iſt das große Aergerniß der erleuchteten neuen Zeit. Die Kirche ſoll einfach auch gleichgültig werden, d. h. ſich ſelbſt aufgeben. Aber das thut ſie nicht, lieber Kampf und Martyrium, eben darum aber iſt ſie als die Intolerante an den Pranger geſtellt. Es ſind für oberflächliche Leute verlockende Phraſen: „Man kann in jeder Religion ſelig werden," „Alle Religionen ſind gleich gut," „Das iſt die beſte Religion, wenn

man nur recht handelt," und selbst Katholiken haben sich durch solche Sprüche fangen lassen. Ein Dichter läßt den Teufel sagen: Er gebe tausend Todsünden um eine einzige falsche Idee. Es ist das eine tiefe Wahrheit. Der Mensch handelt gewöhnlich, wie er denkt. Darum kommt es darauf an, was man glaubt, d. h. was man für Grundsätze hat.

Wie die Grundsätze, so die Handlung. Darum ist die Fälschung des Verstandes durch schlechte Grundsätze das tiefste, weil am schwersten heilbare Verderbniß des Menschen. Deshalb gehen auch alle Jene, welche ihre Mitmenschen verderben oder bessern wollen, vor allem darauf aus, ihnen schlechte oder gute Grundsätze beizubringen. Ein schlechter Grundsatz ist die religiöse Toleranz, und dieser Grundsatz hat sich bereits bei vielen Katholiken eingebürgert; darum schweigen sie, wenn ihre Religion verhöhnt wird, oder helfen sogar mit, darum lesen und bezahlen sie glaubensfeindliche Zeitungen, darum stimmen sie bei Wahlen und Gesetzen liberal, d. h. antikatholisch. Werden diese Katholiken wohl durch ihre Toleranz den Beifall des Unglaubens sich erwerben? Mit nichten! Solch' eine Memme wird überall verachtet und solche Charakterlosigkeit nur ausgebeutet, um nachher in den Rumpelkasten geworfen zu werden. Darum sei eines jeden Katholiken Grundsatz der des edlen Beda Weber: „Meine Art war von jeher entschieden: den Teufel nenn' ich Teufel und Christus meinen Gott und Herrn."

V. Die Kirche politisch tolerant.

„Das ist das große Vorrecht der Kirche auf Erden, sie kann nicht bewaffnet Unrecht thun."
Lacordaire.[1])

Die katholische Kirche respektirt ganz und voll die bürgerlichen Rechte anderer Confessionen und ihrer Glieder, sie zwingt Niemanden zu ihrem Bekenntnisse, sie bedient sich im Kampfe nicht des Schwertes von Stahl, sondern nur der Macht der Ueberzeugung. Wenn man diese historische Wahrheit auszusprechen sich erkühnt, so fällt die ganze liberale Welt in „sittliche Entrüstung" und da spazieren die Geister Karl des Großen, Gregor VII., Bonifaz' VIII., Ferdinand II., Torquemador's, Peter Arbues' ꝛc. auf, da lodern die Scheiterhaufen der sogenannten Inquisition, da dampft das Blut der Bartholomäusnacht und als Schrecken aller Schrecken erscheint der Syllabus und

[1]) Lacordaire, Conferenz VI. 1835.

die gefürchtete Encyclica. Man reißt Thatsachen von der Wurzel des geschichtlichen Bodens weg, fälscht so die Geschichte und macht aus der katholischen Kirche eine rasende Furie, und gegen diese hetzt man dann die Geister auf.[1]) Und doch gibt es historisch keine besser begründete Wahrheit, als daß die Kirche politisch tolerant ist.

Christus und somit auch der Kirche ist die Herrschaft über die ganze Welt gegeben. Die Kirche hat die Pflicht und das Recht, alle Völker zu lehren[2]) und alle Völker und alle Menschen haben die Pflicht, sie zu hören und sich ihrer Führung zu unterwerfen. Das Hauptaugenmerk der Kirche ist daher vor allem darauf gerichtet, die Juden und Heiden zum Christenthum zu bekehren, aber nicht durch Zwang und Gewalt; denn der Glaube ist ein Geschenk Gottes und zugleich ein Akt des freien menschlichen Willens. Es gehört nicht zur Religion, zur Religion zu zwingen; vertheidigt soll diese werden, aber nicht durch Tödtung, sondern durch Hingabe des Lebens; nicht durch rohe Gewalt, sondern durch Geduld; nicht durch Unthat, sondern durch den Glauben, durch das Feuer der Rede sollen die Dornen des Irrthums in des Menschen Innern zu brennen anfangen und die Finsterniß der geistigen Nacht erhellt werden. Denn, so wie er durch eigene Schuld der Schlange gehorchte und sich den Untergang bereitete, so soll er auch auf die ihn rufende Gnade hören und sich durch Bekehrung des Sinnes, durch den Glauben retten.[3])

Das sind die Grundsätze der katholischen Kirche bezüglich der Bekehrung der Ungläubigen. Diese hat Christus der Herr selbst gegeben. Nicht wie wohlbewaffnete Ritter schickt er seine Apostel unter die Völker, sondern wie Lämmer unter die Wölfe. Diese Grundsätze hat die Kirche stets geführt und beobachtet. Im Mittelalter, jener „finstern" Zeit, wie sie unser Nachteulen-Jahrhundert zu nennen beliebt, in jener Zeit, wo man die Kirchengewalt als eine unbeschränkte darstellt, lehrte der hl. Thomas von Aquin: „Die Ungläubigen, welche niemals den christlichen Glauben angenommen haben, wie die Juden und Heiden, dürfen in keiner Weise zum Glauben gezwungen werden, denn der Glaube hängt vom freien Willen ab."[4]) Sogar von den gottesdienstlichen Gebräuchen der Ungläubigen lehrt der hl. Thomas, daß sie von der Kirche und den katholischen Regierungen geduldet

[1]) cf. hierüber Balmes, l. c. S. 387 sq.
[2]) cf. Matth. 28, 18—20.
[3]) cf. Phillip's Kirchenrecht, II. S. 400.
[4]) Thomas, Summa theolog. III. I., 9. 10. Art. 2.

werden sollen. „Obwohl," sagt er, „die Ungläubigen durch ihre religiösen Gebräuche sündigen, so dürfen sie doch geduldet werden, entweder wegen des Guten, das sie noch immer an sich haben, oder wegen des größeren Bösen, das sonst entstehen würde." [1]) Das ist auch die Ansicht und Lehre aller großen Theologen zu allen Zeiten. „Die Kirche," sagt Ketteler, „ehrt so sehr Gewissens- und Religionsfreiheit, daß sie jeden äußeren Zwang auf Jene, die ihr nicht angehören, als unsittlich und vollkommen unstatthaft abweist." [2]) Wenn jedoch von Gewissens- und Religionsfreiheit die Rede ist, muß man wissen, was die Vernunft allein unter diesen Worten verstehen kann. „Die sittliche Freiheit ist nicht ein Recht zum Bösen, sondern die innere freie Selbstbestimmung zum Guten, verbunden mit freier Wahl, mit der Möglichkeit des Bösen und mit Ausschluß eines äußeren Zwanges. Die freie Ueberzeugung ist an sich kein Recht zum Irrthum, zur Lüge, sondern die freie innere Selbstbestimmung zur Wahrheit ohne äußeren Zwang. Die Wahl des Guten und des Wahren ist zugleich in beiden Fällen eine Pflicht, und zwar die höchste, die der Mensch hat; die Wahl des Bösen und der Lüge dagegen Mißbrauch der gewährten Freiheit. Nur in diesem Sinne kann von Religions- und Gewissensfreiheit die Rede sein." [3])

In diesem Sinne war die Kirche stets politisch tolerant selbst gegen Juden und Heiden; in diesem allein vernünftigen Sinne respektirt sie deren Gewissens- und Religionsfreiheit. Diesen Grundsätzen aber scheint auf den ersten Blick das Verfahren der Kirche und der weltlichen Gewalt gegen die Häretiker im Mittelalter zu widersprechen; da schreit man gleich von grausamer Verfolgung der Ketzer, von Folterqualen und Scheiterhaufen. Es ist wahr, wie Dr. Hefele in dem Leben des Cardinal Ximenes auseinandersetzt, daß ein kirchliches Glaubensgericht von Anfang an unter den Christen bestanden hat. Päpste, Synoden und Concilien haben Häretiker bestraft, gewisse geistige Güter der Kirche ihnen entzogen; es bestand später eine kirchliche Inquisition, eine Controle über die Rechtgläubigkeit der Glieder der Kirche; aber es ist nicht wahr, daß die Kirche die Ketzer mit Feuer und Schwert bestraft oder zum katholischen Glauben gezwungen hat.

Als seit Constantin und Karl dem Großen Staat und Kirche in

[1]) Thomas, Summa theolog. l. c.
[2]) Ketteler, Freiheit, Autorität und Kirche, S. 145.
[3]) Ketteler, l. c. S. 133.

die innigste Verbindung gebracht und die christliche Religion Staatsreligion wurde, da wurde die Häresie, d. h. das hartnäckige Bestehen und Beharren eines gültig getauften Christen im Irrthum (einer vom katholischen Glauben abweichenden Lehre) nach vorhergegangener hinreichender Unterweisung, und der hartnäckige Widerspruch gegen die Autorität der Kirche als ein Verbrechen gegen den Staat betrachtet und behandelt. Die Bestrafung der Ketzer durch Ausschließung von Aemtern, durch Beraubung des Erbschaftsrechtes, ja selbst durch Gefangenschaft und Tod war eine politische und nicht eine kirchliche That. Die Häresie als bürgerliches Verbrechen hatte daher die Einheit des Glaubens zur Voraussetzung und ist mit dieser jetzt auch aus den Gesetzbüchern verschwunden. Die Kirche und ihre größten und heiligsten Lehrer sprechen sich stets gegen die Todesstrafe der Ketzer aus. Die Inquisition, insofern sie der Irrlehre, der Apostasie zum Judenthum oder zum Islam Ueberwiesene mit Anwendung äußerer Gewalt bestrafte, ist ein reines Staatsinstitut, die Kirche hat stets gegen dessen Ausschreitungen protestirt und kann nicht dafür verantwortlich gemacht werden. Doch, das Alles ist schon tausendmal gesagt und selbst in protestantischen Geschichtsbüchern der Wahrheit gemäß dargelegt worden. Die Feinde der Kirche werfen gleichwohl mit verhaltenen Ohren [1]) die Steine auf sie.

„Die fixen Ideen und Vorurtheile unserer Gegner," sagt Bischof Ketteler, „lassen sich überhaupt weder durch Thatsachen, noch durch Gründe widerlegen." [2]) Das ersieht man besonders aus dem Wuthgeschrei, das sie selbst gegen die geistigen Strafen erheben, welche die Kirche über Fehlende, die ihrer Gewalt rechtmäßig unterworfen sind, verhängt. Die Kirche hat zweierlei geistige Strafen: solche, die blos das Innere des Strafbaren, und solche, die auch sein äußeres Verhältniß zur Kirche und zum christlichen Staate berühren. Die erste Strafe der Kirche ist eine innere, das freiwillige Bekenntniß der Sünde und Schuld durch die Beichte. In diesem heiligen Sakramente übt die Kirche eine göttliche Strafgewalt, welche den Fehlenden demüthigt und erhebt, schlägt und heilt. In dieser Strafe ist alles enthalten, was Religionen und philosophische Systeme je Großes und Erhabenes von der Strafe gewußt haben. Mit dieser inneren Strafe verbindet die Kirche eine äußere: die Excommunication, d. h. die geringere oder größere Entziehung der

[1]) Act. 7, 56.

[2]) Ketteler, Die Katholiken im Deutschen Reiche, Vorwort.

geistigen Güter, über welche die Kirche verfügt; die ganze oder theilweise Ausschließung aus der Gemeinschaft der Kirche. Auch diese Strafe beruht auf göttlichem Rechte und Einsetzung durch Christus.[1])

Aber warum tobt man denn so wider die Excommunication als Akt höchster Intoleranz? Weil sie eine Offenbarung edelster und mächtigster Freiheit der Kirche ist. Das will und kann man aus purer Toleranz nicht dulden. Die Kirche soll Sklavin der Menschen und ihrer Leidenschaften sein, und dadurch soll sie sich selbst ruiniren. Die Kirche hat eine doppelte Freiheit. Die Freiheit, ihre Wahrheit zu verkünden, ihre Opfer darzubringen, ihre Sakramente zu verwalten, ihre Tugenden zu üben, ihre Hierarchie fortzupflanzen, und sie hat die Freiheit, dies Alles unter gewissen Umständen nicht zu thun. Diese Freiheit, nicht zu handeln, ist noch mehr, als die Freiheit, zu handeln, sagt P. Lacordaire: „Ein Mensch spricht, man kann ihm die Zunge ausreißen, er hebt seine Hände zum Himmel, man kann sie ihm abschlagen, er geht um die Sacramente zu spenden, man kann seine Schritte hemmen. Aber von ihm zu verlangen, daß er handelt, wenn er nicht will und nicht darf, um ihm die Worte der Lossprechung oder der Weihe zu entwinden; was wird man thun? Man wird ihn vielleicht tödten. Aber gerade das ist sein Triumph, denn wenn man todt ist, so thut man nichts. Der Tod hebt die Freiheit zu thun auf, der Tod heiligt die Freiheit, nicht zu thun.“[2])

Das ist nicht intolerant, daß die Kirche Jemanden etwas verweigert, was sie nicht schuldig ist; aber intolerant ist es, von der Kirche etwas zu verlangen, wozu man weder vor Gott noch vor den Menschen ein Recht hat. Die geistigen Strafen der Kirche schließen absolut keine Intoleranz in sich, und nie bis auf die heutigen Tage, nie war sie politisch intolerant. Es ist deshalb, wie Ketteler sagt, ein unwahres und boshaftes Treiben, wenn man die Protestanten glauben machen will, sie hätten von der Kirche gewaltsame Bekehrung zu befürchten.

„Nach kirchlicher Auffassung besteht die Bosheit und das Strafbare der Häresie in dem Widerspruch gegen die rechtmäßige Autorität der Kirche. Wo daher keine Einsicht in diese Autorität vorhanden ist, kann von einer Häresie im strafbaren Sinne gar nicht die Rede sein. Daraus folgt, daß der Begriff strafbarer Häresie im Sinne der Kirche überhaupt nicht auf Jene angewendet werden kann, welche sich nicht selbst vom Schooße der Kirche getrennt haben, sondern

[1]) cf. Matth. 18, 15.

[2]) Lacordaire, Conferenz VII. 1835.

von ſolchen abſtammen, die lange vorher von der Kirche abfielen. Wann und wo bei ihnen dann der Irrglaube Sünde wird, kann nur Gott beurtheilen, der die Herzen durchforſcht. Aeußerlich iſt es unmöglich, dieſes feſtzuſtellen. Obgleich daher die Kirche alle Dieſe, ſoweit ſie gültig getauft ſind, als Glieder der Einen, heiligen katholiſchen Kirche anſieht und deshalb im Grunde und vor Gott auch als der kirchlichen Gewalt unterworfen betrachtet, ſo liegt es ihr doch ferne, von der kirchlichen Gewalt gegen ſie einen äußeren, ſtrafenden Gebrauch machen zu wollen. Ihnen gegenüber kann die Kirche in dieſer Hinſicht nur den Standpunkt einnehmen, von dem aus ſie ihr Verhältniß zu den Ungläubigen betrachtet.“ [1]) Darum iſt es katholiſche Maxime und Praxis: wo andere religiöſe Genoſſenſchaften nach bürgerlichem Rechte beſtehen, iſt ein katholiſcher Fürſt ihnen vollen Rechtsſchutz ſchuldig, und er würde durch äußeren Zwang gegen die Grundſätze ſeiner Kirche verſtoßen. So lehrt und übt die Kirche unter den nothwendigen von der Vernunft ſchon geforderten Einſchränkungen wahre Toleranz und ächte Religionsfreiheit, und mit dieſen Grundſätzen ſteht der Syllabus keineswegs, wie wir gleich ſehen werden, in Widerſpruch. Hingegen auf das Recht wird die Kirche nie verzichten, Irrthum Irrthum zu nennen, für die Irrenden zu beten, das Wort der Wahrheit laut zu verkünden, und Diejenigen, die ihren Glauben verleugnen, aus ihrer Mitte auszuſchließen und ein wachſames Auge auf die Reinheit ihrer Lehre zu haben; denn „die ſchlimmſten Feinde der Kirche ſind Diejenigen, welche ſich nicht als ſolche erklären, ſondern ſich äußerlich an ſie anſchließen, um deſto ſicherer gegen ſie wirken zu können; das ſind recht eigentlich die giftigen Schlangen im Buſen, die nagenden Mäuſe in dem Brodſacke, die glühenden Kohlen in dem Gewande.“ [2])

VI. Toleranz, Syllabus und Encyclica.

„Der Compaß, der auf den endloſen Flächen des Oceans vor dem Verirren bewahrt, iſt niemals ein Feind des Seefahrers genannt worden.“ [3])

„Sie läſtern, was ſie nicht verſtehen,“ [4]) dies apoſtoliſche Wort läßt ſich ohne Intoleranz auf Jene anwenden, welche über den Syllabus

[1]) Ketteler, l. c. S. 149 sq.
[2]) cf. Phillips, Kirchenrecht II. S. 390.
[3]) Balmes l. c. Bd. II. S. 379.
[4]) cf. 2. Petr. 2. 12.

und die Encyclica schmähen als einen Ausbund kirchlicher Intoleranz. Der Liberalismus nimmt gleich den Mund voll und sagt: „Durch den Syllabus ist verdammt die Freiheit wissenschaftlicher Forschung, verdammt Glaubens- und Gewissensfreiheit, verdammt die Rechtsgleichheit aller Confessionen im Staate, verdammt jeder nicht römisch-katholische Glaube; mit Gewalt will der Papst in jedem Staate die katholische Religion einführen." Soviel Verdrehungen als Worte. Es sind eben die Schlangen im Busen, die also zischen.

Wie heißen denn die Sätze des Syllabus, die mit der Toleranz in Berührung kommen?

Einer lautet: „In unserem Zeitalter ist es nicht mehr zuträglich, daß die katholische Religion als die einzige Staatsreligion, unter Ausschluß aller übrigen Religionsübungen gelte." (Satz 77 des Syllabus.) Das hatte der Liberalimus behauptet; diesen Satz ganz allgemein genommen, hat Pius IX. als falsch verworfen und verurtheilt. Aber welches ist sein Sinn? Pius IX. hat gesagt, daß man um die einzelnen Sätze des Syllabus zu verstehen, dieselben im Zusammenhang mit jenen päpstlichen Erlassen, aus denen sie genommen sind, betrachten müsse. Die Allocution nun, welcher obiger Satz entnommen ist, hat Pius IX. am 26. Juli 1855 gehalten und sie bezieht sich auf Spanien. In der Regelung der kirchlichen Verhältnisse in diesem Lande vom Jahr 1854 war, wie der hl. Vater sagte, „unter verschiedenen Bestimmungen zum Schutze der katholischen Religion vor allem festgestellt, daß diese Religion mit Ausschluß aller anderen Religionsübungen als alleinige Religion der spanischen Nation fortbestehen und deshalb wie bisher im ganzen spanischen Reiche mit allen ihren Rechten und Privilegien als solche erhalten werden solle." Einige Jahre später wurde dieser feierliche Vertrag vom spanischen Staate einseitig gebrochen, und gegen diese Rechtsverletzung protestirt Pius IX. in genannter Allocution, welche unseren Syllabussatz enthält. Und dieser hat keinen anderen Sinn, als daß die Behauptung, daß es in unserem Zeitalter für kein Land mehr angemessen und förderlich sei, die katholische Religion als Staatsreligion mit Ausschluß aller übrigen Religionsübungen anzuerkennen, irrig sei. „Jedes Hinausgehen über diesen Sinn," sagt Bischof Ketteler, der in Auslegung des Syllabus ebenso liberal als rechtgläubig ist, „liegt nicht in dem Sinne des Syllabus, und vor allem wäre es absolut willkürlich, ihm den Sinn zu unterstellen, als ob es in der Absicht des Papstes liege, damit auszusprechen, daß in allen Ländern die katholische Religion

Staatsreligion sein müsse.“ [1]) Die Gänsehaut unserer liberalen Helden ist daher sehr kindisch und verfrüht.

Ein anderer durch den Syllabus verurtheilter Satz heißt: „In lobenswerther Weise ist daher in gewissen Ländern Allen, die dorthin einwandern, gesetzlich garantirt worden, daß die öffentliche Uebung der eignen Religion Jedem zustehe.“ (Satz 78 des Syllabus.) Dieser Satz ist der Allocution vom 27. Sept. 1852 enthoben und bezieht sich wieder auf ein ganz katholisches Land, auf Neu-Granada in Süd-Amerika. Unter den neuen Gesetzesbestimmungen, welche, von einem radicalen Regiment dort aufgestellt, die katholische Kirche völlig rechtslos machten, tadelte Pius IX., „daß Allen eine unbeschränkte Freiheit gewährt sei, jeden Gedanken und alle abenteuerlichen übertriebenen Meinungen durch Druck verbreiten und sich sowohl im Privatleben, als öffentlich zu jeder Religionsübung, welche sie auch immer sein möge, bekennen zu dürfen.“ Dieser Syllabussatz spricht also lediglich aus, daß die unbedingte und unbeschränkte Religionsfreiheit in Neu-Granada keine lobenswerthe Maßregel sei, wahrlich nicht intolerant, oder doch nicht intoleranter, als der Staat zu allen Zeiten wirklich war und sein muß; denn kein Staat kann, wie wir noch sehen werden, bei absoluter Preß- und Religionsfreiheit bestehen.

Ein dritter Satz des Syllabus, entnommen der Allocution vom 18. März 1861, verurtheilt das liberale Dogma: „Der römische Papst kann und muß sich mit dem sogenannten Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Civilisation aussöhnen und vergleichen.“ Nicht die wahre Civilisation verurtheilt Pius IX. und mit dieser ist auch keine Aussöhnung durch die Kirche nöthig; denn letztere ist allezeit die Patronin und die Ernährerin der wahren Civilisation. Nur gegen jenes Lügensystem, das sich Fortschritt nennt, in Wahrheit aber der Rückschritt ist; das sich Civilisation schilt, aber die schrecklichste Barbarei ist, verwahrt sich der Papst und macht die Katholiken aufmerksam auf das heillose Lügenspiel, das mit den Worten getrieben wird, damit sie nicht ein Spielball dieses Lügengeistes werden.

Beleuchten wir noch einige Sätze aus der Encyclica vom Jahre 1864; dort verwirft der hl. Vater als gottlos den Satz:

„Die beste Staatsform und der bürgerliche Fortschritt fordern durchaus, daß die menschliche Gesellschaft constituirt und regiert werde ohne jegliche Rücksicht auf die Religion.“

[1]) Ketteler, Deutschland nach dem Kriege von 1866, S. 138.

Er verwirft weiter als irrig die Lehre: „Jener Staat sei am besten bestellt, in welchem der Regierung nicht die Pflicht obliegt, Diejenigen, welche die katholische Religion beschädigen, durch gesetzliche Strafen in Schranken zu halten, als nur insoweit dies das Interesse der öffentlichen Ordnung verlangt."

Im ersten Satze verurtheilt Pius IX. nur die Behauptung, daß der „religionslose Staat" die „beste Staatsform" sei, und so intolerant, das zu verdammen, waren schon die alten Heiden: Plato, Cicero, Seneca; so intolerant war Voltaire, der gesagt hat: „Ihr möget reden und schreiben über die Staatsverfassung, was ihr wollt; wollt ihr aber einen Marktflecken regieren, so müßt ihr Religion in denselben bringen;" so intolerant war selbst in jüngsten Tagen der deutsche Kaiser Wilhelm, als er, umsanst von den Schrotkörnern Hödel's, sagte: „Es müsse dem Volke die Religion wiedergegeben werden," und ernstlich zur Aenderung der jetzigen politischen Richtung mahnte. Und wenn die moderne Gesellschaft diese Intoleranz des Papstes und des Syllabus nicht zu ertragen vermag, wenn sie das friedliche heilende Licht der Encyclica verschmäht, so wird sie nothwendig gezwungen werden, beim Scheine der Feuersbrunst die schreckliche Encyclica der Revolution und den mit Blut geschriebenen Syllabus des Socialismus zu lesen. In dem andern Satze verwirft Pius IX. ebenfalls nur den Unsinn, daß die gänzliche Rechtslosigkeit der katholischen Kirche zum Wesen des besten Staates gehöre. Zu dieser intoleranten Ansicht ist auch der protestantische Engländer Fitz-William, ein unbefangener Beobachter und scharfer Denker, gekommen. In seinen „Briefen von Atticus" erörtert er die beste Staatsform, und indem er die Religionen vom politischen Standpunkte aus beurtheilt, kommt er zu dem Schlusse: „Es ist unmöglich, irgend ein Regierungssystem, welches dauern und gedeihen könne, zu bilden, es sei denn, daß es sich stütze auf die katholische Religion."

Fassen wir nun diese angeführten Sätze des Syllabus und der Encyclica zusammen, so ergibt sich nach Ketteler folgendes Resultat:

„Der Papst verwirft durchaus und in allen Consequenzen den religionslosen Staat; er verwirft in Folge dessen eine gesetzliche Ordnung, wodurch der Kirche der allgemeine Rechtsschutz, der zum Wesen des Staates gehört, entzogen wird; er verwirft die Ansicht, daß es für kein Land mehr zuträglich sei, die katholische Kirche als alleinige Staatsreligion zu erklären; er verwirft schrankenlose, öffentliche

Religionsübung; er verwirft die Ansicht, daß schrankenlose Freiheit, alles drucken und verbreiten zu dürfen, unschädlich für die Sitten und Gesinnung der Völker sei; er erklärt, daß es einen falschen Fortschritt, einen falschen Liberalismus, eine falsche moderne Civilisation gäbe, der wir Katholiken nicht beistimmen dürften. Das ist alles, was die Encyclica und der Syllabus in dieser Hinsicht als irrthümlich bezeichnet." [1]) Oder wie der belgische Minister Dechamps in der Brüsseler »Revue Générale« sich ausspricht: „Was verwirft die Encyclica?" fragt er. „Den Naturalismus, den socialen Atheismus, den religiösen Indifferentismus, als Grundlage aller Einrichtungen, die allgemeine Säcularisation, den allmächtigen Staat, der zu Gott gemacht wird, die Feindschaft und gegenseitige Bekämpfung zwischen der religiösen und der bürgerlichen Gesellschaft. Die Kirche verwirft nicht die Freiheit, sondern den modernen Liberalismus und die Revolution; sie verdammt das Streben, Gott und die Religion aus dem menschlichen Denken, aus der Gesellschaft, aus dem Staate, aus dem öffentlichen Unterrichte und aus der Familie zu verdrängen; sie verdammt den rationalistischen Liberalismus, welcher will, daß der Staat die Kirche überrage und verschlinge, daß die Religion und der Priester aus dem staatlichen Leben ausgeschlossen, aus der Schule verbannt seien; daß das erhabene Kreuz Christi nicht mehr die Gräber unserer geweihten Kirchhöfe beschatte; daß die Cultusfreiheit zum Nutzen der Ungläubigen gegen die Gläubigen gerichtet werde; daß die Hand des Staates in dem Heiligthum der Kirche überall eingreife, nicht um zu schützen, sondern um zu unterdrücken; daß statt Uebereinstimmung und Zusammenwirken steter Kampf und erbarmungsloser Krieg zwischen der Religion und der bürgerlichen Gesellschaft bestehe: Das ist der Grundgedanke der Encyclica, wenn sie mit Vernunft und Ehrlichkeit erklärt wird."

Indem der Papst so den Irrthum verurtheilt und für Wahrheit und die höchsten Güter der Menschheit eintritt, ist er wahrhaft nicht intolerant, ist er nicht ein Feind der Gesellschaft, sondern ein rettender Arzt derselben, was die größten und besten Männer der Gegenwart aus allen Parteien immer mehr anerkennen. Die Zukunft wird das Bild Pius IX. und seinen Syllabus von jeder Makel der Intoleranz reinigen und im Glanze reinster helfender und schützender Liebe den Völkern enthüllen.

---

[1]) Ketteler, l. c. S. 150.

VII. Der Syllabus und die Parität.

„Parität ist ein Rechtsbegriff, aber Parität ist keine Religion." v. Gerlach.

Als eine besondere Art der Toleranzübung wird die „Parität" betrachtet. Die Feinde der Kirche fordern von der Kirche Anerkennung der Parität, und das ist noch das Loyalste, was sie verlangen. Allein diese Parität wird, wie die Toleranz selbst, wieder in einem falschen Sinne aufgefaßt. Das Wort „Parität" ist in seiner Beziehung auf das Verhältniß verschiedener Religionsgenossenschaften zu einander in einem doppelten Sinne zu verstehen: im Sinne einer rechtlichen Parität, oder im Sinne einer innern Parität im Geiste des einzelnen Menschen.

Die erstere bezieht sich auf die äußere staatliche Rechtsstellung der Confessionen und enthält die rechtliche Gleichstellung derselben; die letztere enthält die Gleichstellung derselben bezüglich meines Urtheils über ihre Wahrheit und muthet mir zu, von einander abweichende Lehren für gleich wahr und gleich gut zu halten. Die erstere fordert von allen Staatsangehörigen die Achtung und Anerkennung der politischen Rechte und ein dem entsprechendes Benehmen den anderen Confessionen gegenüber; die letztere dagegen fordert von allen Staatsangehörigen die innere Anerkennung und Gleichberechtigung nicht nur vor dem Staatsgesetze, sondern auch vor dem Gesetze Gottes, vor dem Richterstuhle der Wahrheit.

Nach dem, was wir über die Toleranz gesagt haben, kann vernünftiger Weise nur von der Rechtsparität die Rede sein. Ueber die Rechte nun, welche diese Parität in sich schließt, sagt der berühmte Rechtslehrer Walter: „Diese Parität begreift viererlei: Erstens das gleiche Recht der freiesten öffentlichen Religionsübung, mit allen dem Cultus und seinen Dienern zukommenden Rücksichten und Vorrechten; Zweitens die gleiche Anerkennung jeder Kirche als einer mit Eigenthumsfähigkeit begabten Corporation; Drittens die gleiche Fähigkeit ihrer Mitglieder zu den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechten, wie die Bekleidung öffentlicher Aemter; Viertens den gleichen Schutz jeder Kirche von Seiten der Staatsgewalt, die gleiche Berücksichtigung ihrer Bedürfnisse und Interessen in den Schulen und anderen öffentlichen Anstalten.

Die Staatsregierung als solche muß gegen jede Kirche die Stellung einnehmen, als ob sie zu ihr gehörte. In der consequenten und aufrichtigen Durchführung dieses Gesichtspunktes liegt das Mittel, jeder Confession gerecht zu sein und doch, da jede eine christliche ist, dem

Staate seinen christlichen Charakter zu bewahren."[1]) Wem es nun wirklich Ernst ist mit Parität unter den christlichen Confessionen eines christlichen Staates, der wird sich mit diesen Forderungen der Rechtsparität zufrieden geben müssen.

Jawohl, sagen unsere Gegner in der Tagespresse, aber gerade diese Parität verwirft und verdammt der Syllabus, darum ist er intolerant und die Brutstätte religiöser Fehden unter den Confessionen. Verurtheilt und verdammt ja der Syllabus den Satz: „Der Protestantismus ist nichts anderes als eine verschiedene Form einer und derselben wahren christlichen Religion, in welcher Form es ebenso möglich ist, Gott zu gefallen, als in der katholischen Kirche." (Satz 18 des Syllabus.) Hier spricht der Syllabus von der innern, nicht von der äußeren rechtlichen Parität. Der Syllabus gestattet die ganze und volle gesetzliche Parität mit allen Forderungen, die eine solche einschließt, selbst wenn wir zu dem obigen Satze noch die oben schon citirten Sätze 77, 78 und 79 hinzunehmen. Das Richtigste hat hierüber auch wieder der große Bischof von Mainz geschrieben. Er sagt: Die von Pius IX. in Syllabus und Encyclica ausgesprochenen Wahrheiten hindern uns nicht, unter den gehörigen Voraussetzungen, andere Confessionen neben uns zu dulden und ihnen in solchen Fällen eine volle gesetzliche Gleichstellung mit der katholischen Kirche zuzugestehen; sie hindern uns aber 1. eine Parität anzuerkennen aus Indifferentismus, als ob eine Religion so gut wäre wie die andere, oder als ob keine in religiösen Dingen die volle Wahrheit gebe (Satz 15, 16 und 17 des Syllabus); 2. eine Parität anzuerkennen im Sinne einer vollen Trennung des Staates von der Kirche und der Religion, weil nichts von Gott getrennt werden kann und darf, weil auch der Staat in allen seinen Grundlagen eine göttliche Einrichtung, und um so viel vollkommener, als er mit Gott verbunden ist (Satz 55 des Syllabus).

Syllabus und Encyclica hindern uns, eine Parität anzuerkennen 3) aus den Gründen und in dem Umfange, wie die Gottesleugner und Feinde der Religion dies thun. Sie hindern uns 4. den paritätischen Staat als die vollkommenste Staatsverfassung, als den höchsten Fortschritt und deshalb als die allein zulässige Staatsform zu betrachten (Satz 77 und 78 des Syllabus und Encyclica 1864); 5. die Parität in dem Sinne zu nehmen, als ob der Staat keine Pflicht habe, die Kirche zu schützen, als ob er sich rein nichts um die Kirche zu kümmern habe. Die Kirche kann der Privilegien, des be-

[1]) Walter, Naturrecht und Politik, S. 491. Bonn 1863.

ſondern und ausſchließlichen, nicht aber des allgemeinen Rechtsſchutzes entbehren. 6. Wir dürfen die Parität nicht für alle möglichen Sekten im Sinne unbeſchränkter Gewiſſensfreiheit fordern (Satz 79 des Syllabus).

Schon der geſunde Menſchenverſtand fordert, daß Sekten, welche die Geſetze der Sittlichkeit verletzen, oder den Glauben an einen perſönlichen Gott untergraben, vom Staate weder im Intereſſe der Religion, noch im Intereſſe der Selbſterhaltung geduldet werden dürfen. Die Freiheit des Verderbens iſt, wie der hl. Auguſtin ſagt, ein Selbſtmord des Staates. Dahlmann unterſcheidet in ſeiner Politik eine dreifache Klaſſe von Sekten: ſolche, welche wegen ihrer unſittlichen oder dem Staate ganz widerſtrebenden Grundſätze gar nicht zu dulden ſind; ſolche, welche gegen den Staat gleichgültig ſind, und ſolche, welche einzelnen Forderungen des Staates widerſtreben, wie die Quäker. Ueber die beiden letzteren ſagt er: „Weder die Zahl der Gleichgültigen, noch die der Widerſtrebenden darf im Staate ſtark anwachſen; indeß wird der Staat auch ſelbſt den letztern bedingte Duldung in der Hoffnung vergönnen, daß ſich eben durch die Duldung das duldungswürdige Princip weiter ausbilden, das entgegengeſetzte aber allmählich einſchlummern werde.“ Wenn die Kirche in der That einer ſolchen Duldung huldigt, ſo thut ſie es nicht aus bloßer Convenienz, ſondern aus Grundſatz, wie wir ſchon oben angedeutet haben. Wenn der Syllabus dagegen den Katholiken verbietet, eine falſche Parität zu üben und anzuerkennen, ſo leiſtet er damit dem Staate und der menſchlichen Geſellſchaft ſelbſt den größten Dienſt zur Erhaltung beider.

Wie aber die Kirche die Parität verſteht und praktiſch ausübt, davon gibt der Kirchenſtaat, zumal unter dem glorreichen Pontificat Pius' IX. das herrlichſte Beiſpiel; ein Beiſpiel, das all' die tauſend- und millionenmal wiederholten Vorwürfe der Intoleranz glänzend widerlegt. Im Kirchenſtaate gab es unter Pius IX. Regierung viele Altkatholiken, Juden und Proteſtanten. Und Pius IX. durfte mit Recht zu Biſchof Dupanloup ſagen: „Proteſtanten und Juden genießen Freiheit und Ruhe in meinem Lande. Sie haben nichts zu dulden. Niemand greift in die inneren Angelegenheiten ihrer Kirche ein, und die Tribunale machen keinen Unterſchied zwiſchen Katholiken, Proteſtanten oder Juden.“ Pius IX. ſelbſt war voll herzlicher Güte im Benehmen gegen Proteſtanten. Proteſtantiſche Gelehrte wurden immer in Rom von Pius IX. und von früheren Päpſten

mit großer Bevorzugung behandelt. Goethe befand sich, wie er selber schreibt, sehr wohl in Rom. Wilhelm von Humboldt erfreute sich der besonderen Gunst Pius' VII. und seinetwegen erhielten die Protestanten in Rom einen eigenen Friedhof. Jetzt unter Leo XIII. haben sie ihre eigenen Schulen und Kirchen. Das ist der thatsächliche Commentar zu dem Syllabus.

VIII. Die allgemeine Duldung und die Regierungen.

„Widerstand zu leisten, nicht nur dem Bösen, sondern dem Princip des Bösen, nicht bloß der Ruhestörung, sondern den Leidenschaften und Ideen, welche die Ruhestörung erzeugen, das ist die wesentliche Mission, das die erste Pflicht jeder Regierung."

Guizot.[1])

In allen Ländern, zu allen Zeiten bis auf unsere Tage hat man es als unbestreitbaren Grundsatz anerkannt, daß die Staatsgewalt das Recht habe, gewisse Handlungen und Lehren zu verbieten, selbst auf die Gefahr hin, daß dem Gewissen Einzelner mehr oder weniger Zwang angethan werden sollte. Dieser Grundsatz ist einfach eine Forderung der Selbsterhaltung des Staates. Das sieht freilich ein Aufklärling unserer Zeit nicht ein, der nichts anderes als die Freiheit der Sünde kennt. Mit welchem Rechte, wendet man ein, kann man einem Menschen verbieten, sich zu einer Lehre zu bekennen und gemäß derselben zu handeln, wenn er überzeugt ist, daß diese Lehre wahr sei, und daß er eine Pflicht erfülle oder ein Recht ausübe, wenn er nach derselben handelt? Wenn das Verbot nicht eitel sein soll, so muß es vom Strafrecht unterstützt werden, und wendet man dieses Strafrecht an, so verfolgt man einen Menschen, der in seinem Gewissen unschuldig ist. Die Strafgerechtigkeit setzt eine Schuld voraus, und Niemand ist schuldig, der es nicht zuvor in seinem Gewissen ist.

Lassen wir diese Sätze einmal gelten, dann springt sofort in die Augen, daß z. B. politische Verbrechen straflos ausgehen müßten. Als Brutus den Dolch in Cäsars Brust stieß, als Jacob Clement Heinrich III. mordete, als in unserem Jahrhundert die Attentate Hödel[2]) und Nobiling[3]) den preußischen Kaiser Wilhelm in Lebensgefahr brachten, als Passanante[4]) den Dolch gegen König Humbert erhob, als die Nihilisten[5]) in Rußland das Leben des Zaren vernichteten, da glaubten sie alle eine Heldenthat zu vollbringen,

[1]) Guizot, Ueber die Demokratie in Frankreich.

[2]) 11. Mai 1878. — [3]) 2. Juni 1878. — [4]) 25. October 1878.

[5]) 13. März 1881.

eine Wohlthat der Menschheit zu erweisen. Sie handelten zumeist nach ihrem subjectiven Gewissen, aus innerer Ueberzeugung. Aber sind sie deshalb straflos ausgegangen? Allerdings verherrlicht sie die Revolution als Märtyrer und forderte ihre Freisprechung, aber sie sind zum Tode verurtheilt worden und mit Recht; denn wohin sollte es kommen, bleiben solche politische Verbrechen ungestraft? Umsturz jeder Regierung wäre die nothwendige Folge.

Aber soll ein Verbrecher, der aus Gewissensantrieb gehandelt hat, in Folge allgemeiner Toleranz ungestraft bleiben, warum nicht auch der gemeine Verbrecher? Mit welchem Recht straft überhaupt der moderne Staat, der selbst über sich keinen Gott anerkennt, einen verbrecherischen Menschen, der das Dasein Gottes leugnet und deshalb sich nicht als schuldig erkennen kann? Das Gesetz, kraft dessen man ihn straft, hat keine Geltung vor seinem Gewissen, der Gesetzgeber ist in seinen Augen nicht mehr als er und hat kein Recht ihm seine Freiheit zu beschränken. Man sieht, Strafloſigkeit aller Verbrechen, somit Auflösung der menschlichen Gesellschaft wäre die unabwendbare Folge einer Toleranz, einer Gewissensfreiheit, die der Staatsgewalt das Recht abspricht, dem Gewissen unter Umständen Gewalt anzuthun.

Der Liberalismus muß sich selbst widersprechen. In den modernen Verfassungen heißt es: „Glaubens- und Gewissensfreiheit ist unverletzlich." „Die freie Ausübung gottesdienstlicher Handlungen ist innerhalb der Schranken der Sittlichkeit und der öffentlichen Ordnung gewährleistet."[1]) Würde man nach diesen freisinnigen, Gesetzen eine Religionsübung dulden, in der Menschenopfer vorkämen? Gewiß nicht, das ginge gegen die öffentliche Ordnung. Also intolerant, also Beschränkung der Religionsfreiheit! Aber könnte der Staat die Verkündigung einer solchen Religion toleriren? Abermals nicht, denn das hieße nichts anderes als den Mord predigen lassen. Also abermals Intoleranz, Verletzung der Gewissens- und Glaubensfreiheit. Gesetzt, es kämen Einige durch das freie Bibelforschen zu einem neuen Christenthum à la Knipperdolling und Johann von Leyden. Würde der moderne Staat derartige Lehren ungenirt verkünden lassen? Sicherlich nicht. Also schon wieder Intoleranz, Verfolgung, Unterdrückung nicht bloß von Handlungen, sondern von Lehren, schon wieder Beschränkung der unbeschränkten Religions- und Meinungsfreiheit.

[1]) cf. §§ 49 und 50 der Verfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft.

Wohin ist man also gekommen mit dem Grundsatz der allgemeinen Duldung? Sie wird allerdings gefordert von der Revolution. Aber der Staat sieht sich auf jedem Schritt und Tritt genöthigt, sein eigenes Princip zu verleugnen und unduldsam zu werden bis zur Todesstrafe. Der Protestantismus hat ein revolutionäres Princip ausgesprochen, als er die Gedanken, die Ideen zollfrei und straflos erklärte. Er hat die Freiheit des Geistes mit der moralischen Freiheit verwechselt und die Begriffe von erlaubt und unerlaubt aus dem Gebiete des Gedankens verbannt und dadurch alle göttlichen und menschlichen Gesetze als unnütz und unberechtigt erklärt. Allgemeine, unbeschränkte Glaubens- und Gewissensfreiheit, allgemeine Duldung ist Revolution in der Gedanken- und Ideenwelt und dieser muß naturnothwendig die Revolution der Thaten folgen. Gleichwohl verkündet der moderne Staat diese allgemeine Duldung, aber Dank der christlichen Tradition, Dank der Macht der Natur und der Logik der Thatsachen vermag er sie nicht zu handhaben und straft sich durch seine eigenen Thaten Lügen. Die Geschichte kennt keinen Staat, der die allgemeine Duldung praktisch durchgeführt hätte, sondern immer und überall ist die Regel Guizot's entweder freiwillig oder gezwungen befolgt worden und die Uebertretung dieser Regel hat sie als richtig bewiesen.

„Widerstand zu leisten nicht nur dem Bösen, sondern dem Princip des Bösen, nicht bloß der Ruhestörung, sondern den Leidenschaften und Ideen, welche die Ruhestörung erzeugen, das ist die wesentliche Mission, das die erste Pflicht jeder Regierung." So sagt Guizot, das ist nun auch ganz die Ansicht der katholischen Kirche, das ihre ganze Intoleranz. Auch die Regierungen unserer Tage verfolgen die polygamistischen Mormonen in Amerika, die socialistischen Lehren in Rußland und Deutschland, sie deportiren die Communisten in Frankreich, sie tödten die Attentäter, sie verbieten gewisse Zeitungen.

Eine gewisse Unduldsamkeit ist also heiligstes und nothwendigstes Recht jeder öffentlichen Gewalt. Freilich haben die Regierungen dieses Recht öfter mißbraucht als gebraucht, indem sie sich mit dem Irrthum verbanden und gegen die Wahrheit kämpften, welche in der katholischen Kirche ist, und es stellt sich heraus, daß die Geschichte der katholischen Kirche die Geschichte der Toleranz, die Geschichte aller nicht katholischen Religionen und Regierungen aber die Geschichte der Intoleranz ist. Wahr ist, was Lacordaire sagt: „Der Kampf des Irrthums und der Wahrheit ist immer Kain und Abel. Kain sagt stets zu

seinem Bruder: komm, wir wollen auf das Feld der Wahrheit, aber nur, um ihn verrätherischer Weise zu tödten."[1])

IX. Die Toleranz und der Irrthum.

„Der Irrthum ist der Antiochus, die Wahrheit sind die Makkabäer."
Lacordaire.[2])

Man zeiht die Wahrheit der Intoleranz und spricht gerne von der Toleranz als von einem Eigenthum des Irrthums. Kein Vorurtheil ist mehr verbreitet, keines widerlegt sich aber auch mehr durch die Geschichte und die Betrachtung der Gegenwart. Wenn es eine historische Wahrheit gibt, so ist es die, daß der Irrthum verfolgt, unversöhnlich und grausam ist, und dies immer, wann und wie er kann.

Das hochgebildete Athen war intolerant gegen seinen größten Sohn, gegen Sokrates. Er war angeklagt, daß er die Götter, welche der Staat anerkannte, verachte. Trotz der glänzendsten Vertheidigung ward das Schuldig über Sokrates ausgesprochen. Er empfängt den Tod aus dem Giftbecher, welchen Athen ihm reichte. Athen war intolerant, da es einen Gerechten mordete, der nichts als die Wahrheit vortrug. Rom, so viel gerühmt ob seiner Duldsamkeit, duldete in seinen Tempeln weder die Götter der Aegypter, noch den Gott der Juden und der Christen. Und die Geschichte der heidnisch-römischen Kaiser ist zugleich die Blutgeschichte der grausamsten Intoleranz; sie ist die Geschichte der dreihundertjährigen grausamen Verfolgung des Christenthums. Der Irrthum verfolgt bis aufs Blut, wo immer er kann.

Christus, die ewige Wahrheit, ist das Opfer des Irrthums geworden. Er verkündete die Wahrheit, bestätigte sie durch sein Leben und seine Wunder; ihm gegenüber stand der verblendete Irrthum in den Hohenpriestern und Pharisäern und dieser schlug die Wahrheit ans Kreuz. Die Synagoge war intolerant. Das gleiche Loos sagte Christus seinen Jüngern voraus. Der Knecht ist nicht über den Meister, haben sie den Meister gehaßt, um wie viel mehr die Diener. Sie werden geißeln und tödten und glauben Gott einen Dienst dadurch zu erweisen. Die Apostel predigten Jesum den Gekreuzigten und die Juden nahmen die Apostel gefangen, bedräueten sie hart und befahlen ihnen, nicht mehr zu irgend einem Menschen zu reden in diesem Namen.[3]) Und

[1]) Lacordaire, Conferenz VII. 1835.
[2]) Lacordaire, Conferenz VII. 1835.
[3]) Akt. 4. 17.

da sprach Petrus das Kampfeswort der Wahrheit: „Ob's recht vor Gott ist, euch mehr zu gehorchen als Gott — das urtheilet selbst.“ [1]) Und da sie nicht zu widerstehen vermochten der Weisheit und dem Geiste, der da aus Stephanus redete,[2]) da schrien sie mit lauter Stimme, hielten sich die Ohren zu und stürzten eines Sinnes auf ihn los, stießen ihn zur Stadt hinaus und steinigten ihn.[3]) Die Apostel flohen zu den Heiden und die Heiden tödteten sie. Juden und Heiden waren intolerant.

Das Christenthum verbreitete sich; bis auf Constantin hatte es mit Intoleranz zu ringen, zu kämpfen mit Feuer und Folter, Kerker und Tod. Und nicht anders war es bis auf Karl den Großen. Die christlichen Sekten und Irrlehrer brannten und sengten, mordeten und verstümmelten. So die Arianer, die Donatisten und andere. Man lese den hl. Augustin, welche Gräuel der Irrthum an den Katholiken verübte, und dennoch hörte Augustin nicht auf, Fürsten und Richter anzuflehen, die Irrenden nicht mit dem Tode zu bestrafen. Die Häresie der ersten Jahrhunderte des Christenthums war intolerant.

Es kommt das Zeitalter der Herrschaft des Christenthums. Staat und Kirche gehen Hand in Hand, der weltliche Arm schützt die Braut Christi. Es stehen Irrlehren auf, die zugleich Kirche und Staat angreifen, Irrlehren, von denen Döllinger sagt: „Sie griffen Ehe, Familie und Eigenthum an; hätten sie gesiegt, ein allgemeiner Umsturz, ein Zurücksinken in die Barbarei heidnischer Zuchtlosigkeit wäre die Folge gewesen.“ Der christliche Staat sah sich in die Nothwehr versetzt, er verfolgte und bestrafte mit Recht die Ketzer, d. h. die Zerstörer der öffentlichen und privaten Ordnung.

Aber nun brach die Zeit der allgemeinen Duldung an mit der Reformation. Wir würden diese Zeit gerne mit dem Schleier der Vergessenheit decken, würde man nicht tagtäglich das katholische Mittelalter als eine Zeit barbarischer Intoleranz brandmarken, würde man nicht Päpste, Bischöfe, Priester, die katholische Kirche als Henker der Menschheit darstellen. Aber Luther war nicht tolerant, als er sagte: „So wir Diebe mit Strang, Mörder mit Schwert, Ketzer mit Feuer strafen, warum greifen wir nicht vielmehr an diese schändlichen Lehrer des Verderbens, als Päpste, Cardinäle, Bischöfe und das ganze Geschwarm der römischen Sodoma mit allerlei Waffen und waschen unsere Hände in ihrem Blute?“ Wir wollen nicht weitere gute

[1]) Akt. 4. 19. — [2]) Akt. 7. 10.
[3]) Akt. 7. 56 und 57.

Räthe der Toleranz aufzählen, welche die Reformatoren ertheilten. Wir wollen die Opfer nicht zählen, welche die Toleranz eines Bauernkrieges, eines dreißigjährigen Krieges geschlachtet, sie riechen nach Moder; doch wer sich darüber etwas genauer unterrichten will, der hebe das blutige Leichentuch der Reformation nur an einer Ecke in die Höhe, der wende seine Blicke nach Irland, nach dem grünen, dem hoffnungsvollen Erin, das wie von einem rothen Strom mit Katholikenblut breit umsäumt erscheint. „Ja, ein Kriegsschiff," sagt ein englischer Schriftsteller, „könnte meilenweit in diesem Blute segeln. England ist ja auf diesem Blute und mit ihm sein Protestantismus hinübergeschifft, um dort ein Volk mit seinem Glauben zu erschlagen, ein ganzes, großes, heldenmüthiges, biederes Volk." Die Reformation war intolerant.

Es erschien die Revolution und erhielt ihre Toleranzweihe aus der Hand Robespierre's. Im Namen der Toleranz ist die Religion abgeschafft, die Tempel verwüstet, Priester und Volk ermordet, oder zum Unglauben und seinen Orgien gezwungen worden. Im Namen der Toleranz arbeitete die Guillotine Tag und Nacht und vergoß mehr Blut als alle Mordinstrumente des Mittelalters. Die bluttriefenden Hände Marat's, Danton's, die schauerlichen Kriege, das Aechzen der Guillotine, das Stöhnen in den Kerkern, die herumliegenden Häupter von Fürsten, Priestern, Katholiken aus allen Ständen sind eine schauerliche Beleuchtung der Wiege der allgemeinen Duldung. Toleranz gegen Alles, aber Intoleranz bis in den grausamsten Tod gegen den Katholicismus, war die große Loosung der Revolution. Und diese Periode der Revolution ist noch nicht abgeschlossen, wir leben mitten in derselben und darum auch mitten in der Intoleranz. Wir brauchen aus der neueren Geschichte nur einige Namen zu nennen; Namen, die jedem ehrlichen Menschen die Schamröthe ins Gesicht treiben, ob der Schmach, mit der sie das Jahrhundert bedecken. Welche Toleranz knüpft sich nicht an die Namen: Polen, Iren, an den schweizerischen Jura, an die Orden und Klöster alle? In welchem Strahlenglanze mildester Toleranz erscheinen nicht die Namen: Säkularisation, Julirevolution, Gaëta, Garibaldi, einiges Italien, Victor Emanuel, Napoleon III., Commune, deutsche Maigesetzgebung, Altkatholicismus, Gambetta, Frère-Orban?

Das Jubelgeschrei von Aufklärung und Duldsamkeit im vorigen Jahrhundert endete in Frankreich mit der Revolution, die Menschenrechte und Brüderlichkeit wurden mit Blut gedüngt und die Kunst

erfunden, aus Menschenhaut Leder zu fertigen. Und wer sollte es glauben, man hat in unsern Tagen jene Zeit zurückgewünscht und bedauert, daß vielleicht die öffentliche Meinung vor der Hand noch ein Hinderniß hierfür sein möchte. Wie man heutzutage Toleranz und Freisinnigkeit versteht, darüber gibt ein belgisches liberales Blatt, die »Revue belgique«, nennenswerthen Aufschluß. „Wenn wir uns dem Glauben hingeben wollten," schrieb dieses Blatt anno 1872, „daß ein freier Austausch der Meinungen genügen würde, um uns zum Siege zu führen, so würde das ein gefährlicher und verderbenbringender Irrthum sein. Lasset uns durch den Versuch, unsere Gegner zu überzeugen, keine Zeit verlieren. Wir glauben im Rechte zu sein und das ist genug. Uebrigens bricht sich das Bestreben, die Freiheit in dem socialen Kampfe als Bundesgenossin aus dem Spiele zu lassen, immer mehr Bahn. Nein, wenn die Liberalen Belgiens ihr Vaterland und ihre Ideen retten wollen, müssen sie zu kräftigeren Mitteln ihre Zuflucht nehmen. Gewiß kann es nicht der Zweck sein, Märtyrer zu schaffen. Aber das Gefängniß, die Geldstrafe und die Verbannung sind gesetzliche Mittel; weshalb sollte man sich ihrer nicht bedienen? Die Freiheit und Duldsamkeit, die freie Rede und die harmlosen Spöttereien unserer Voltairianer werden uns, wir wiederholen es, in diesem Kampfe um keinen Zoll weiter bringen. Wir müssen es verstehen, Zwangsmittel anzuwenden. Die Wahrheit ist dasjenige, was wir dazu machen; uns kommt es zu, die socialen Bedürfnisse festzustellen. Auf die Frage, wie? antworten wir: durch Gewalt. Die Gewalt allein bildet in dieser Welt das schaffende und erhaltende Element; sie bestimmt die socialen Bedürfnisse und die Grundsätze des Rechtes. Denn ein Recht, das sich nicht auf die Macht stützt, ist ein leerer Schall. Was man auch sagen möge, die Gewalt geht nicht blos dem Rechte vor — was übrigens nicht viel zu bedeuten haben würde —, sondern die Gewalt ist das Recht."

So die liberale Stimme in Belgien.

X. Die allgemeine Toleranz und ihre socialen Folgen.

„Der Sohn des Evangeliums, der dem Vater nicht dienen will, wird dadurch nicht frei, sondern verfällt der Knechtschaft und muß die unreinen Thiere hüten." Ketteler.[1])

Die modernen Völker in Europa sind Söhne des Evangeliums, aber sie sind diesem Evangelium untreu geworden, sie wollen Gott

[1]) Ketteler, Freiheit, Autorität und Kirche, S. 180.

ihrem Vater nicht mehr dienen, sie verkünden allgemeine Freiheit, Freiheit der Gottlosigkeit, aber sie werden und sind nicht frei, sondern elende Knechte. Sie belächeln das Wort „Ketzerei", sie verlachen die Excommunication, sie schmähen den christlichen Staat, sie verfolgen jede Ueberzeugungstreue, sie predigen Denk-, Preß-, Glaubens-, Gewissensfreiheit, sie binden dem Staate die Hände gegen böse Principien und schlechte Ideen; aber sie sehen nicht ein, daß sie Anarchie und Revolution predigen, daß sie statt Freiheit Knechtschaft ernten. „Es liegt eine ungeheure Unkenntniß der Natur des Menschen," sagt der geistreiche Guizot, „und ihrer Beschaffenheit darin, zu meinen, daß die menschliche Freiheit, sich selbst überlassen, aufs Gute lossteure und da ausreichen könne. Das ist der Irrthum des Stolzes, ein Irrthum, welcher mit einem Schlage der moralischen und politischen Ordnung, der innern Regierung des Menschen und der allgemeinen Regierung der Gesellschaft den Lebensnerv abschneidet; denn der Kampf ist derselbe, die Gefahr ebenso dringlich und die Hülfe ebenso nothwendig in der Gesellschaft, wie im einzelnen Menschen." Unsere liberalen Vorkämpfer allgemeiner Toleranz sind eben von diesem Irrthume des Stolzes verblendet und sie wissen in der That nicht, was sie thun, indem sie für Alles allgemeine Duldung und unbeschränkte Freiheit fordern.

Wohlan denn! Wenn jeder Gedanke frei ist; wenn Jeder, der ihn zu beschränken sucht, heilige Rechte verletzt; wenn das Gewissen keiner Fessel unterworfen werden darf; wenn es ungereimt und widersinnig ist, den Menschen nöthigen zu wollen, gegen sein Gewissen zu handeln, oder sich den Anregungen desselben zu widersetzen; warum laßt ihr dann, ihr liberalen Freiheits- und Toleranzmänner, warum laßt ihr jene Menschen nicht gewähren, welche die alte Ordnung umzustürzen trachten? Auch die Fanatiker der französischen Commune, des russischen Nihilismus, der deutschen Socialdemokratie haben Grundsätze, furchtbare Grundsätze, auch sie haben Ueberzeugungen, entsetzliche Ueberzeugungen, und sie fordern Freiheit für diese Grundsätze, Freiheit für Thaten nach diesen Ueberzeugungen.

Ja, reden uns die edelmüthigen Toleranten ein: diese Ueberzeugungen, diese Thaten der Commune, der Attentäter sind nicht zu entschuldigen. Aber die Euren, ihr Herren? Die Widersprüche, die Verblendung dieser Leute ist erstaunlich. Wer über alle Religionen spottete, wer die Geistigkeit, die Unsterblichkeit der Seele leugnete, wer das Dasein Gottes verwarf, alle Sittlichkeit verhöhnte,

wer ihre tiefſten Grundlagen unterhöhlte, der war bei ihnen immer zu entſchuldigen, ja ſogar als ein aufgeklärter Kopf, ein Fortgeſchrittener, zu loben. Mit welchem Recht kann man aber ſich dann beklagen, wenn das Eigenthum, die Familie, die geſellſchaftliche Ordnung angegriffen werden? Das Eigenthum iſt heilig, aber iſt es vielleicht heiliger als Gott? Sind die Wahrheiten betreffs der Familie und des Staates höherer Art, als die Grundſätze der Moral?

Die Logik hat ihre eiſernen Geſetze. Eine falſche Idee, einmal aus der Hand gegeben, entwickelt ſich unaufhaltſam, bis die Thatſachen im Petroleumſchein ihre Falſchheit dem blinden Aufgeklärten vor die fünf Sinne zeichnen. Man hat die Ideen freigegeben, hat ſie von Gott, der Wahrheit und der Pflicht losgebunden, man hat die Lüge ſtraflos erklärt. Einſt hatte man wilde Thiere freigelaſſen, daß ſie die Chriſten zerreißen; heute ließ man Ideen los, daß ſie die unſterbliche Kirche tödten; aber ſiehe, da ſie die Kirche nicht erreichen konnten, fallen ſie über den Staat, die ſociale Ordnung und ihre Urheber her.

Noch haben die europäiſchen Regierungen das moderne Princip der allgemeinen Toleranz nicht zur Hälfte thatſächlich durchgeführt und ſchon iſt ihre Exiſtenz nicht blos theoretiſch durch Aufſtellung ſocialiſtiſcher, communiſtiſcher, revolutionärer Ideen, ſondern durch Thatſachen bedroht, und wenn ſie von dieſer unglückſeligen Toleranz nicht abſtehen, werden ſie über Nacht über den Haufen geworfen ſein. Die Toleranz hat den Staat religionslos gemacht, es kann kein Staat ohne Gott und Religion exiſtiren, er muß zu Grunde gehen.

Will deshalb die menſchliche Geſellſchaft in Europa beſtehen, ſo muß die Freiheit der Gewiſſen wieder beſchränkt werden durch die Wahrheit und die Pflicht. Es ſcheint, als ob einige europäiſche Regierungen zu einer glücklichen Intoleranz zurückkehren wollten. Frankreich beſtraft einen Felix Pyat, der den Königsmord proclamirte, Rußland deportirt jene Männer, die dem Zaren nicht günſtig ſind, ins kalte Sibirien, um ihr heißes Blut abkühlen zu können, Deutſchland ſchmiedet Geſetze gegen die Bismarcks-Haſſer und Kaiſerverächter; aber das iſt nur halbe Arbeit, denn jene Männer auf den ruſſiſchen, deutſchen, franzöſiſchen, italieniſchen Kathedern, welche jene Ideen proclamiren die ſich in der Hand des Proletariers in Kaiſerkugeln und Königsdolche verwandeln, welche jene falſche Gedankenfreiheit predigen, aus der das arme Volk eine fatale Thatenfreiheit folgert, dieſe läßt

man frei, diesen öffnet man Tempel und Schulen, diesen sperrt man die Rathsäle der Könige auf, in ihre Hand legt man die Gesetzbücher. Die Verkünder des Evangeliums aber jagt man aus dem Lande. Da mögt ihr einen Hödel guillotiniren, einen Phat einkerkern, an ihre Stelle treten zehn Andere.

Also fort mit einer Toleranz, welche den Teufel in der Hölle losbindet! Vor dem Geräusche der Revolution verstummt das Gesumse von Duldung, und die katholische Kirche mit ihren Grundsätzen für Recht und Wahrheit, für Gerechtigkeit und Liebe wird unter den europäischen Völkern ihre Auferstehung feiern und die Retterin des Staates und der Gesellschaft werden; aber höchste Zeit ist es, daß man von der tollen Phrase einer allgemeinen Toleranz abstehe, denn die Gegenwart schreibt es mit feurigen Buchstaben vor die Augen der Könige und Bettler: nicht Toleranz, sondern Gerechtigkeit und Liebe, und nicht die Toleranz, sondern

„die Wahrheit wird euch frei machen."

Druck von Mahlau & Waldschmidt. Frankfurt a. M

Hamlet.

Ein tragiſches Charakterbild

von

Dr. **Edmund Hardy.**

Shakeſpeare's Werke ſind nicht für die Augen des Leibes. Goethe.

Wenn ſich einem Goethe noch in ſpäten Jahren „Hamlet" als ein „düſteres Problem" herausſtellte, „das, man möge ſagen was man wolle, auf der Seele laſte," und auch bis heute, ſo ſehr ſich die Kritik daran abgemüht hat, kein allſeitig ſicheres Urtheil erzielt wurde, ſo ſind es nicht gerade die günſtigſten Auſpicien, unter welchen dieſe kleine Schrift vor ihre Leſer hintritt. Sie kann ſich zur Rechtfertigung ihres Erſcheinens nur auf den Umſtand berufen, daß die weitgehende Bewunderung für Shakeſpeare vorzugsweiſe an ſeinen Hamlet geknüpft iſt, und darum jede neue Zugabe, die den Zweck haben ſoll, zur Vertiefung des den Freunden des Dichters bereits mehr oder minder klarbewußten Sinnes für ſeine faſt unnahbare Größe beizutragen, auch milder beurtheilt werden dürfte.

So mannigfaltig aber ſind die Geſichtspunkte, die ſich hier darbieten, ſo reich die Kenntniſſe, die daraus gewonnen, ſo ergiebig die Geiſtesminen, die hier bloßgelegt werden können, daß Beſchränkung vor Allem Noth thut. Alles reizt, und uns gelüſtet es, nicht eine einzige von allen den Schönheiten unberührt zu laſſen, dennoch geziemt es, ſich mit Wenigem zu begnügen, um dieſes wahrhaft zu genießen. Demgemäß verzichten wir darauf, die tiefere, für uns geheimnißvolle Bedeutung zu ergründen, die Hamlet, ähnlich wie Fauſt für Goethe, für den Dichter haben mochte, ſo zwar, daß es etwa möglich wäre, ſich durch Hamlet zum innerſten Leben und Leiden, Denken und Fühlen, Hoffen und Fürchten, Hangen und Bangen Shakeſpeare's, wie ſeines Zeitalters hindurchzuwinden. Wir laſſen auch das „Problem", auf welches Goethe anſpielt, vorläufig wenigſtens auf ſich beruhen in der Hoffnung, dasſelbe gegen Ende, wenn nicht zu löſen, falls es überhaupt unlösbar ſein ſollte, ſo doch ſchärfer aufzufaſſen und gerechter zu würdigen. Es ſei uns gleichgültig, was für eine culturhiſtoriſche Tragweite Hamlet habe, einerlei, ob das „Gedicht", wie Gervinus (Shakeſpeare III. 241) noch mit unverkennbarem Wonnegefühl verzeichnet, — er ſchrieb 1849! — „in unſer

Digitized by Google

neueres deutſches Leben mit einer Innerlichkeit der Wirkung eingegriffen und ſich verwachſen hat, wie kein anderes," den „einzigen" Fauſt natürlich ausgenommen. Nur einem Punkte, der es freilich in hohem Maße verdient, ſei unſere Betrachtung zugewendet, dem tragiſchen Charakter der Hauptperſon in der vorliegenden Tragödie.

Sind uns hierdurch auf der einen Seite Grenzen gezogen, ſo iſt auf der anderen auch der bloßen Vermuthung und folglich der Unſicherheit weniger Raum gelaſſen und überdies doch des lohnenden Gewinnes genug zu erwarten. Denn gleichwie das Studium der Kopfzeichnungen eines Murillo oder van Dyk äußerſt genußreich iſt, ſo läßt ſich von der Betrachtung der Charakterzeichnung, ausgeführt von der geübten Hand eines Shakeſpeare, mindeſtens ein gleicher, wahrſcheinlich aber noch ein größerer Genuß verſprechen. Sollen uns die Vorzüge von Shakeſpeare's dramatiſcher Kunſt zum lebendigen Bewußtſein werden, ſo reichen „die Augen des Leibes" nicht hin, es genügt nicht, einfach zu leſen, alle ſeine Worte müſſen vielmehr denkend erwogen, das geiſtige Auge muß wohl geſchärft werden für die höchſt fein, obwohl deutlich genug markirten Züge der von ihm gebildeten Charaktere. Das Ziel, das wir erſtreben, wäre demnach, den Leſer in Stand zu ſetzen, ſich durch ſachgemäßes, der Handlung entſprechendes Zuſammenfügen der innerhalb des Drama's nothwendigerweiſe auseinander, oder beſſer nach einander liegenden Glieder des von Shakeſpeare mit unvergleichbarer Sorgfalt geplanten Charakters ein getreues Bild des Ganzen, alſo des Geſammtmenſchen nach ſeiner inneren Seite zu formen, mithin Hamlet zu verſtehen. Da aber auch die Handlung als ſolche theils unmittelbar, theils mittelbar in dem Hauptcharakter wurzelt, gleichſam in der Atmoſphäre von Hamlet's Charakter ſich bewegt, ſo dürfte im richtigen Verſtändniß des Charakters zugleich das der Tragödie ihrer Hauptſache nach gefunden ſein.

I.

Ehe wir indeß den Boden betreten, auf welchem Hamlet's tragiſches Schickſal gegründet iſt, möge die Frage nach der Vergangenheit des Charakters, den wir zu erkennen begehren, uns noch ein wenig in jenem Stadium des Werdens aufhalten, das, zwar außerhalb des Drama's gelegen, doch als Vorbereitung für das Begreifen desſelben nicht gut zu entbehren iſt. An eine bloße Wiederholung des in „Wilhelm Meiſter's Lehrjahren" hierüber Geſagten denken wir dabei freilich ebenſowenig als an eine lang und breit aus-

geſponnene Beſchreibung. Eine ſolche entſtellt eher, als daß ſie das Bild aufhellen würde, wozu ſie gegeben wird, und ſelbſt unter Goethe's gewandter Nachzeichnung, die zum erſtenmal wieder die Aufmerkſamkeit auf den halbvergeſſenen Dichter des Hamlet lenkte, tritt uns gleichwohl Hamlet nur in verblaßter Geſtalt entgegen. Oder wiegen nicht ein paar Linien, ein paar Striche bei Shakeſpeare ganze Seiten, viele Worte von Goethe's ſonſt nicht mit Unrecht gerühmter Charakteriſtik auf? Wenn beiſpielsweiſe Ophelia über Hamlet ausruft, indem ſie nochmals Alles zuſammenfaßt, was ſie von ihm aus ihrer eigenen Anſchauung oder aus den Ausſagen Anderer wußte:

O welch' ein edler Geiſt iſt hier zerſtört!
Des Hofmanns Auge, des Gelehrten Zunge,
Des Kriegers Arm, des Staates Blum' und Hoffnung,
Der Sitte Spiegel und der Bildung Muſter,
Das Merkziel der Betrachter: ganz, ganz hin! —

ſo iſt dies eben die Zeichnung, die uns allein anſpricht, weil ſie ächt ſhakeſpeariſch iſt, weil hier ein einziger Ausdruck in bündigſter Kürze dem Nachdenken eine faſt unerſchöpfliche Gehaltfülle erſchließt, indeß jede anderweitig verſuchte, ſo ſehr ſie ſich auch dem Dichter anzubequemen bemühte, weniger die Aehnlichkeit mit dem nachgezeichneten Kunſtwerke, als die Kunſtfertigkeit des Zeichnenden verräth. Der Grund iſt genau der nämliche, weswegen auch Gemälde nie durch freie Nachzeichnung vollſtändig getreu wiederzugeben ſind. Unwillkürlich wird der Künſtler von dem Seinigen hinzuthun, alſo das Original verderben, in der Abſicht, originell zu ſein. Dieſe Gefahr bleibt vermieden, wenn wir einfach nur unſer Charakterbild in ein der Beobachtung vortheilhaftes Licht ſtellen. Shakeſpeare ſelbſt iſt es, der uns gewiſſermaßen ein ſolches Verfahren andeutet, indem er, natürlich in ſeiner Weiſe, ohne die Action irgendwie aufzuhalten, uns da und dort Blicke über den Rahmen desſelben hinaus verſtattet, deren Werth um ſo höher zu ſchätzen iſt, je ſpärlicher und kürzer ſie ſein dramatiſches Genie zumeſſen durfte.

Wir meinen, Hamlet's Verhältniß zum Vater, dem ehemaligen Dänenkönig, zur Mutter, zu Ophelia und Horatio, ſowie die Bewandtniß, die es mit der kleinen Notiz (Act 1, Sc. 2) habe, woraus erſichtlich, daß Hamlet auf der Hochſchule zu „Wittenberg" geweſen. Es wird ſich zeigen, wie hierdurch ein ebenſo vielfach verſchiedenes Licht auf Hamlet's Charakter, deſſen Bildung und Entwicklung, auf deſſen ſittliches Gepräge fällt, und darauf möge vorerſt unſere Theilnahme für ihn ſich beſchränken.

Er war ein Mann, nehmt Alles nur in Allem.
Ich werde nimmer seines Gleichen seh'n —

sagt Hamlet von seinem Vater, und schöner ließe sich wahrlich kaum sagen, was er sagen wollte. Ja wir begreifen, was Hamlet am Vater verloren haben mußte; und belehrt nicht der Verlust am besten über den Werth des Besitzes? Der Vater war Hamlet um seiner Mannhaftigkeit willen zum Ideal geworden, daher doppelt theuer als Vater und Vorbild. Wie viel läßt uns doch jenes eine „nimmer" in seiner Seele lesen! Ist es nicht wie Wehmuth mit Bitterkeit, die uns daraus anweht? Ist es nicht, als würde er uns sagen, daß er vor der Zeit schon ausgelebt habe, und warum? Weil er nur Ein Lebensideal gekannt hatte, und dieses ihm nun genommen war. Ein Heimweh höherer Art muß deshalb Hamlet anwandeln, wenn er Horatio betrachtet, mit welchem er im redlichen Streben, jenes Ideal in sich zu verwirklichen, eine Jugendfreundschaft geschlossen hatte. Es klingt fürwahr gleich einer Elegie in seinem Munde, wenn er an Horatio gerade dieses rühmend, daß er

Ein Mann, der Stöß' und Gaben vom Geschick
Mit gleichem Dank genommen und gesegnet,
Weß' Blut und Urtheil sich so gut vermischt,
Daß er zur Pfeife nicht Fortunen dient,
Den Ton zu spielen, den ihr Finger greift,

zu ihm spricht:

Gebt mir den Mann, den seine Leidenschaft
Nicht macht zum Sklaven, und ich will ihn hegen
Im Herzensgrund, ja in des Herzens Herzen,
Wie ich dich hege. —

Redet so die Oberflächlichkeit? Kündigt sich Schwäche und Feigheit mit solchen Worten an? Ist dieses vielleicht die Sprache der Verstellung, des erkünstelten, theatralischen Wesens? Nein, wer hier in der Unmittelbarkeit der Auffassung etwas anderes zu hören glaubt, als die Bestimmtheit, die Festigkeit des Sinnes und die ungeschminkte Wahrhaftigkeit, der mag immerhin für sich allein glauben, was er will, aber nie und nimmer wird er uns glauben machen, daß seine Auffassung noch eine unmittelbare sei. Und doch, was ist nicht Alles schon versucht worden? Da soll Hamlet nichts weiter als sein vortreffliches Schauspielertalent zur Schau tragen, nichts weiter; wirklich ein erhabenes Motiv für eine Tragödie! Als einen Träumer, einen zur That unfähigen Menschen soll er sich beweisen, damit die Bedeutung des Gegenstückes um so besser in die Augen trete!

Von da ab fehlte dann nicht mehr viel bis zum letzten kühnſten Schritte, und mit Siegesgewißheit ward hinausgerufen: Hamlet iſt Deutſchland! Hamlet iſt der moderne, deutſche Culturmenſch! Aber, daß Gott erbarm; ſoll denn der Dichter gar ſo weit gedacht haben, oder ſoll dies nicht lieber Auslegung ſein? Indeß was verſchlägt es? Wir ſind das Volk der Denker!

„Ja nur ein Theilchen reines ächten Sinnes
Tappt nimmermehr ſo zu.“

Nein, nein, ſittlich ſchwache Menſchen brauchen keine Ideale, ſie ſind mit ſich ſelbſt zufrieden, ſie haben keine Ahnung davon, daß

Der Gran von Schlechtem zieht des edlen Werthes
Gehalt herab in ſeine eig'ne Schmach.

Aus ihnen kann Alles eher, als ein tragiſcher Charakter geſtaltet werden. Selbſt ein Othello, obſchon ſittlich nichts weniger als makellos, lebt für ein Ideal. So auch Hamlet, und ſein Ideal iſt der Mann. Wie ein rother Faden durchzieht dasſelbe all ſein Ueberlegen und Beſchließen, und noch zuletzt, da „der grauſe Scherge Tod“ ihn allſogleich verhaften ſollte, wendet er ſich an Horatio, der als „ein alter Römer“ Muth genug zu haben glaubte, um an ſein Leben Hand anzulegen:

Wo du ein Mann biſt,
Gib mir den Kelch! Beim Himmel laß! ich will ihn!

Hamlet's Mannesideal iſt nicht etwa das ſtoiſch-heidniſche, nein, das chriſtlich-katholiſche, das Ideal vom Manne, wie es Shakeſpeare in ſeiner innerſten Ueberzeugung vorfand.

Freilich hat Hamlet die Univerſität zu Wittenberg beſucht. Freilich! Wer in aller Welt würde aber, zudem wenn er ſich mit der Art des großen Britten etwas vertraut gemacht hat, in dieſem Worte „verſteckte Abſichten“ vermuthet, wer würde es nicht vielmehr genau ſo aufgenommen haben, wie etwa die Palmen im Ardennenwald (in „Wie es euch gefällt“), hätte ſich nicht erſt die Kritik bemüßigt gefunden, daraus in ihrer Weiſe etwas zu machen? Nun, der Anachronismus zwar bietet heute keinen Anſtoß mehr, allein darum hat man noch lange nicht jener kleinlichen Engherzigkeit entſagt, die ſich wieder und immer wieder mit ſichtlichem Behagen an die hiſtoriſche Bedeutung dieſes Ortsnamens anklammert, und wie viel Spielraum iſt damit doch für die allerwillkürlichſten Deutungen gelaſſen! Wohl, Hamlet iſt ein Kind ſeiner Zeit, d. h. des ſechszehnten Jahrhunderts, in humaniſtiſcher Gelehrſamkeit erzogen, daher auch ſeine Vorliebe für Verſe, für geiſtreiche Spielereien, ſeine

Schwärmerei für das Theater. Er ist dialektisch geschult, rhetorisch geübt, vertraut mit philosophischen Untersuchungen, wie solche dem Geschmacke der Zeit entsprechen, etwa nach der Manier eines Giordano Bruno, auch eines Michel Montaigne. Daß er aber ein besonders „philosophischer Geist" gewesen, wie Ulrici (Shakespeare dram. Kunst II. 431 ff.) als wahrscheinlich darzuthun sich bemüht, läßt sich aus der Tragödie wenigstens nicht entnehmen. Die Philosophie hatte zwar als Element zu seiner Geistesausbildung mitgeholfen, keineswegs aber die „allgemeine Grundlage" derselben gebildet. Viel Aufhebens ist jedenfalls nicht mit Hamlet's Philosophemen zu machen, wenn man denn doch als solche Einiges gelten lassen will. Es scheint uns im Gegentheil mehr phantasiereicher Humor, als wissenschaftliche Ueberzeugung aus seinen naturphilosophischen Aeußerungen zu sprechen, eine feine Ironie, die sich Shakespeare nirgends versagen kann, so oft er auch nur leise die zeitgenössische Philosophie zu streifen Anlaß findet. Man lese die Kirchhofscene in unserm Stücke (Act. 5, Sc. 1) und entscheide, ob die dort gegebene Unterredung Hamlet's mit Horatio über York's Schädel etwas mit wissenschaftlichem Ernste gemein habe!

Aber Wittenberg — wir kommen nun einmal nicht daran vorbei — Wittenberg, „das für protestantische Herzen den erhabensten Klang hatte," woran uns Gervinus (a. a. O. S. 272) obendrein zu erinnern für nöthig erachtet! Es kann uns nicht wundern, daß dieser Name, und außer dem Namen fand man in der That auch nichts im ganzen Drama, einer vorzugsweise in protestantischen Händen ruhenden Kritik als vollgültiger Beweis diente, was für ein philosophischer Kopf dieser Hamlet gewesen sein mußte. Natürlich! Shakespeare war es ja auch in seinen Dichtungen einzig darum zu thun, um die Hofgnade oder um die Volksgunst zu buhlen! Er konnte daher selbstredend nur zur Verherrlichung des Protestantismus die „hohe Schul' zu Wittenberg" „symbolisch" gebrauchen, um damit „die höchste Blüthe geistiger Bildung der Zeit zu bezeichnen;" und Hamlet wird „mit dem Lichte der neuen, großartigen, weltumbildenden Ideen erleuchtet"! — Daß ich nicht wüßte. Doch so hören wir Prof. Herm. Ulrici in allem Ernste sagen. Wie sehr auch der Besonnensten Einer sich von der Parteilichkeit verblenden lassen kann! Sollte es denn eine so gänzlich unbekannte Sache sein, daß selbst Melanchthon, als jenes „Licht" seinen Glanz bereits weithin verbreitete, von „Wittenberg" aus schreibt; „Ich lebe hier nicht anders als in einer Wüste. Fast habe ich mit Keinem Umgang, als mit be-

ſchränkten Geiſtern, an welchen ich auf keine Weiſe Gefallen finde; und darum ſitze ich zu Hauſe wie ein lahmer Schuſter"? Wie! Hamlet hätte ſonach in Wittenberg unter „beſchränkten Geiſtern" Nahrung gefunden für ſeinen „über die gemeine Beſchränktheit hinausſtrebenden Geiſt?" — Es iſt Zeitverluſt, hierbei länger zu verweilen. Uebrigens ſcheinen die „neuen Ideen" in Hamlet's Geiſt noch wenig aufgeräumt, mithin auch keinen ſonderlichen Einfluß auf ihn ausgeübt zu haben. Denn er hält nicht bloß feſt am Glauben an eine übernatürliche Ordnung:

Es gibt mehr Ding' im Himmel und auf Erden,
Als eure Schulweisheit ſich träumt, Horatio!

ſagt er mit einem Anflug von Unwillen über ſeines Freundes Zweifel; er glaubt auch an Geiſteserſcheinungen und hält den Geiſt ſeines Vaters für ein „ehrliches Geſpenſt". Weit bedenklicher noch iſt Hamlet's Abneigung gegen den mit dem Proteſtantismus verſchwiſterten Naturalismus. Die Menſchen ſeiner Zeit, von deren Richtung des Denkens auch er ſich etwas angeſteckt fühlte, bezeichnet er, ſich ſelbſt mit eingeſchloſſen, als „Narren der Natur". Allein für Hamlet exiſtirt, was ungleich wichtiger iſt, ein Fegfeuer, genau nach der ſtrengen Lehre der alten Kirche, und gläubig hörend läßt er ſich vom Geiſte ſeines verſtorbenen Vaters ſagen:

Ich bin deines Vaters Geiſt:
Verdammt auf eine Zeitlang, Nachts zu wandern,
Und Tags gebannt zu faſten in der Gluth,
Bis die Verbrechen meiner Zeitlichkeit
Hinweggeläutert ſind.

Nicht minder iſt Hamlet feſt durchdrungen von der Macht des Gebetes und der heiligenden Kraft der Reue, ſowie von den Sacramenten als Heiligungsmittel für den Menſchen. Um ihm, dem gläubigen Chriſten, den rechten Begriff beizubringen von der Größe des Verbrechens, das an ſeinem Vater verübt worden, verſäumt es dieſer nicht, bei ſeinem nächtlichen Erſcheinen auch jenen näheren Umſtand in ſeine Klage einzuflechten:

So ward ich ſchlafend und durch Bruderhand
Beſchnellt um Leben, Krone und Gemahl,
In meiner Sündenblüthe hingerafft,
Ohn' Nachtmahl, ungebeichtet, ohne Oelung;
Die Rechnung nicht geſchloſſen, ins Gericht
Mit aller Schuld auf meinem Haupt geſandt.

Man beweiſe doch, wie dieſe Aufzählung von ſämmtlichen katholiſchen Sterbeſacramenten mit der Annahme ſich vertrage, „daß ſein

(Shakespeare's) ganzes dichterisches Leben nur in dem evangelischen Bekenntniß seinen Athem findet," wie solches Herm. v. Friesen (Briefe über Shakespeare's Hamlet. S. 312) als keines Beweises bedürftige Thatsache uns aufbürden möchte, um so auffallender, als derselbe geehrte Schriftsteller gerade der Ansicht entgegentritt, welche Wittenberg zu lieb in Hamlet einen Repräsentanten des Protestantismus erkennen will! Ist es nicht empörend, oder zum Lachen, wenn vor etlichen Jahren ein preußischer Gymnasial-Oberlehrer — Gerth in Puttbus — die Welt mit der Entdeckung überraschte, daß Shakespeare in einer tiefsinnig erdachten Allegorie (!) das Princip der protestantischen Religion gegenüber von papistischen Irrlehren und Freveln habe verherrlichen wollen! Darauf kenne ich keine bessere Antwort als:

> Ein Tusch, Trompeten! Trommeln, schlaget Lärm!
> Der Himmel höre nicht die Schnickschnack-Weiber
> Des Herrn Gesalbten lästern: schlagt, sag' ich.
>
> (König Richard III., Act 4, Scene 4.)

Nein, ein Dichter der Opposition und vielfach aus Opposition, wie Shakespeare es war — es ist Rio's Verdienst, dafür den Nachweis geliefert zu haben —, liebt es nicht, den Ohren eines Straßenpöbels zu schmeicheln, der in England die Henker der Papisten beklaschte, am allerwenigsten in einem Punkte, der für ihn der eigentliche Beweggrund zur Opposition gewesen, nämlich die angestammte Religion vor den Anfeindungen des Hofes sowohl als eines losgelassenen Volkes zu schützen. Angenommen aber, Shakespeare habe wirklich mit Absicht den Heerd des Protestantismus als Hamlet's Hochschule namhaft gemacht, so hätte er es unsers Erachtens gethan, um die neue Philosophie mit ihren zersetzenden Lehren in geeignete Beziehung zur neuen Religion zu bringen, die im Principe die gleiche Strömung im Bereiche des Uebernatürlichen, einer göttlich geoffenbarten Wahrheit und eines göttlich gegebenen Sittengesetzes begünstigt. Denn wie kaum ein Zweiter hat Shakespeare die geistige Bewegung seiner Zeit von seiner Dichterhöhe herab in alle ihre Windungen hinein verfolgt und an derselben in seinen Tragödien wie Komödien mit Hülfe der Thatsachen des wirklichen Lebens und der Geschichte eine Kritik geübt, die fast in allen Fällen zu einer vernichtenden sich gestalten mußte. Wie dem also auch sei, jedenfalls ist bei der Freiheit, womit unser Dichter Personen- und Ortsnamen für seine Zwecke verwendet, nicht allzu viel Werth darauf zu legen, daß der Prinz von Dänemark gerade in Wittenberg seine höhere Ausbildung empfangen.

Vielleicht, daß er Wittenberg wählte, weil es damals viel genannt wurde, in England selbst jedoch mehr in Folge des Streites Heinrich's VIII. mit Luther, als in Folge der von dort ausgehenden Spaltung im Glauben, die für jenes Land ja ihre eigene Quelle hatte, vielleicht anders; es wäre thöricht, diesen Namen tendenziös zu verwerthen.

II.

In dem Augenblicke, da das Drama sich abzuspielen beginnt, ist Hamlet wieder in Helsingör, seiner nordischen Heimath. Er hat hier offenbar einen stärkeren Magnet gefunden, als das Studium auf der Hochschule für ihn sein konnte, in Ophelia, die er liebte. — Keine andere von Shakespeare's Frauengestalten, Julia und Desdemona nicht ausgenommen, hat in dem Vaterlande des Dichters in gleicher Weise das Publikum für sich begeistert. Ein wahrer Ophelia-Cultus ist dort zur Mode geworden, der sich gewissen Erscheinungen bei uns würdig zur Seite stellen ließe; soll doch der alte Tieck sogar von einem ihrer englischen Anbeter für sein etwas scharfes Urtheil über sie gefordert worden sein. Wir brauchen wohl nicht erst den Leser zu versichern, daß uns ein solcher Enthusiasmus für die Schöpfungen der dichterischen Phantasie, wie und wo immer er uns begegnet, höchst läppisch vorkommt, wenn wir auch in diesem concreten Falle noch nicht einmal soweit wie Goethe gehen wollen, der von Ophelia sagt: daß sie „voll Sinnlichkeit war und innerlich nicht viel taugte." — Ueber Hamlet's Verhältniß zu ihr können wir uns ziemlich kurz fassen.

Ophelia war Hamlet nicht ebenbürtig, trotzdem liebte er sie mit echter Liebe, die zwar von jugendlichem Ungestüm nicht frei, aber rein und edel und von der besten Absicht beseelt war. Dafür spricht sein eigenes Geständniß:

> Ich liebt' Ophelien; vierzigtausend Brüder hätten
> Nicht meine Summ' erreicht.

Und Ophelia gesteht ihrem argwöhnenden Vater einfach und wahr:

> Er hat mit seiner Lieb' in mich gedrungen
> In aller Ehr' und Sitte.

Auch verdammt ja Polonius, ihr Vater, später den Argwohn, den er vorher gehegt; ist übrigens ein Mensch, der sich niemals zu einer höheren Auffassung erschwingen kann, „ein schelm'scher alter Schwätzer", folglich nichts weniger als ein wohlqualificirter Zeuge, auf dessen Aussage die Berufung erlaubt wäre. Die Bedenken, die sich über Ophelia erheben, und es sind dies nicht lediglich Einbildungen der

Kritiker, laſſen jedoch den ſittlichen Charakter Hamlet's unberührt, es ſei denn, daß man ihn erſt mit Tieck und Anderen zum Mitſchuldigen ihrer Sinnlichkeit erniedrige, wozu im Stücke ſelbſt ein Anhaltspunkt nicht gegeben iſt. Ophelia, es iſt wahr, erſcheint durchweg als geiſtig und ſittlich ſchwach, im Vergleich zu Hamlet von niederer Natur, doch nicht im Entfernteſten als gefallen:

„Und ihrer ſchönen, unbefleckten Hülle
Entſprießen Veilchen!"

Shakeſpeare hat jeden Ausdruck wohl erwogen, duldet niemals, auch nicht im Affecte der Leidenſchaft, einen Verſtoß gegen die Wahrheit; und ſo habe es damit ſein Bewenden.

Es bliebe noch über die Mutter ein Wörtchen zu ſagen, denn Hamlet's früheres Verhalten zu ihr iſt für die ſpätere Stellung, die er ihr gegenüber einnimmt, nicht ohne Bedeutung. Liebte er ſie? Man ſage uns, weshalb er ſie nicht lieben ſollte. Einem Sohne, der ſo wie er dem Vater zugethan war, konnte eine Mutter nicht minder theuer ſein, die ihm nur für ſeinen Vater zu leben ſchien:

Hing ſie doch an ihm,
Als ſtieg der Wachsthum ihrer Luſt mit dem,
Was ihre Koſt war.

Zum Bruche zwiſchen ihr und ihm kam es eigentlich nie, ſo gewiß auch Hamlet ihr nach der „That" anders begegnete, wie zuvor.

III.

Nun, nachdem wir uns Hamlet vom Lichtglanze der Jugendideale umfloſſen vorgeſtellt haben, iſt es an der Zeit, ihn auch in den Kampf des Lebens einzuführen, alſo, da wir Beobachter eines tragiſchen Charakters und demgemäß auch eines tragiſchen Schickſals zu ſein wünſchen, in den Kampf der individuellen Perſönlichkeit mit jener unwandelbaren, unerforſchlichen Macht, wie ſie in den höheren, göttlichen Fügungen ſich ihm anmelden, offenbaren wird. Wir verlangen von Shakeſpeare, daß er ſeinen Hamlet in ſolche Situationen bringen werde, die uns in eine tragiſche Stimmung verſetzen, uns in Mitleidenſchaft mit ihm ziehen, uns mit Furcht für ihn wie für uns erfüllen, die unſere Leidenſchaften reinigen können. Wir wollen auch Zeuge ſein der allmäligen Hinbewegung des handelnden und leidenden Helden zu dem ſeinem Handeln geſetzten Ziele und Abſchluß, der tragiſchen Kataſtrophe, eben jenem Momente der höchſten, idealen Rührung und Ergriffenheit.

Unwillkürlich möchten wir ihm zurufen: Hüte dich, denn du stehst auf geheiligtem Boden! Siehe zu, daß du nicht fehlgehst! Gottes Wille muß dein Schild und deine Waffe sein!

Der plötzliche, anscheinend zufällige, in Wahrheit durch Bruderhand hinterlistigerweise herbeigeführte Tod des geliebten Vaters und berühmten Königs reißt Hamlet aus seinen jugendlichen Schwärmereien, und zum erstenmale im Leben fühlt er, was es heißt Welt.

Die Wiedervermählung der Mutter mit seinem Oheim Claudius, des Vaters leiblichem Bruder und faktischem Mörder, hat die Uebertragung der Königskrone auf das Haupt des nunmehrigen Ehegemahls zur Folge. Aber dieses Umgehen seiner Person bei der Neuwahl eines Königs wäre noch für Hamlet zu verschmerzen gewesen, hätte nur die Mutter nicht ihre Hand zu einer Verbindung geboten, die eben, je inniger er sie liebte, um so mehr ihm wie ein Räthsel erscheinen mußte. Daß er sich doch derjenigen nicht hätte zu schämen brauchen, die nach des Vaters Tod sein Stolz und seine Stütze hätte werden sollen! So aber muß er sich ihrer schämen um des Andenkens seines theuren Vaters willen, für die Familie, deren Ehre sie befleckt, für sie als Gattin und Mutter und für sich selbst als ihren Sohn, den sie auch jetzt noch ihren „guten Hamlet" nennt.

„Scham, wo ist dein Erröthen?" —

Ja, dieses, und dieses allein ist es, was Hamlet innerlich so sehr aufwühlt, was ihm so viel zu denken, zu vermuthen gibt. „Nicht doch, mein Fürst, ich habe zu viel Sonne," sagt er, und wie wahr!

Man bilde sich nur nicht ein, daß Hamlet der alleinberechtigte Thronerbe gewesen sei. Nein, Hamlet selbst kennt die dänische Thronfolgeordnung weit besser, als viele seiner gelehrten Freunde, und es kommt ihm darum durchaus nicht in den Sinn, anzunehmen, daß ihm in dieser Hinsicht ein Unrecht geschehen. Er hatte nur „Hoffnungen", gewählt zu werden, zwischen welche sich allerdings sein Oheim, nunmehr zweiter Vater, „eingedrängt", war also keineswegs „der rechtlos verdrängte Erbe des Thrones," wie Gervinus (a. a. O. S. 246) annimmt. Ihn drückt deswegen auch etwas ganz Anderes, als ein verletztes dynastisches Interesse. Für die richtige Auffassung und Beurtheilung seines Handelns aber ist es nicht gleichgültig, ob wir in ihm den einzig legitimen Thronerben erblicken, oder nicht. Man wird schwerlich umhin können, sein Verhalten zu verurtheilen, wofern man sich auf den einen, in sich jedoch unbegründeten Standpunkt stellt, man wird dasselbe hingegen vollkommen begreiflich

finden (ohne erſt künſtliche Charakterconſtructionen auszuſinnen), wenn man den anderen, von Shakeſpeare thatſächlich allein anerkannten Standpunkt behauptet. [1])

Die Aufgabe Hamlet's muß ſich weſentlich danach richten, ob er als legitimer, widerrechtlich verdrängter Fürſt einen Uſurpator zu ſtürzen, oder ob er einem Verbrechen beizukommen hatte, welches äußerſt delicater Natur war. Es iſt leicht, zu ſagen, Hamlet's Skepticismus ſei der Grund, warum er ſeiner Aufgabe nicht gewachſen war, er habe keinen feſten Boden unter ſeinen Füßen, nämlich keinen Glauben gehabt. Indeß, ſelbſt angenommen, er wäre der glaubensfeſteſte Menſch von der Welt geweſen, man hätte ihn aber in ſeine verzweiflungsvolle Lage gebracht, nicht mit der eingebildeten Legitimität im Kopfe, ſondern gerade wie es im Stücke heißt, als „erſter Hofmann, Vetter, Sohn," würde ihm dann wohl die kategoriſche Erklärung etwas genützt haben: „In Gottes Namen müſſe er die That der Rache, der Blutrache üben, er dürfe ſich dieſer Pflicht nicht entziehen!"

Innerlich zerriſſen von tiefem Gram, jedoch nicht von der „rettungsloſeſten Verzweiflung" (Herm. v. Frieſen, a. a. O., S. 211), und äußerlich verlaſſen, ohne zu wiſſen, wie und wann ſein Leid enden werde — dieſes iſt Hamlet's Seelenverfaſſung, über welche er ſich im erſten Monologe ausſpricht, ſich ſelbſt allein als dem einzig dazu befugten Zeugen ſeiner Gedanken:

O ſchmölze doch dies allzu feſte Fleiſch,
Zerging' und löſt' in einen Thau ſich auf!
Oder hätte nicht der Ew'ge ſein Gebot
Gerichtet gegen Selbſtmord! — O Gott! o Gott!
Wie ekel, ſchaal und flach und unerſprießlich
Scheint mir das ganze Treiben dieſer Welt!
Pfui! pfui darüber! 's iſt ein wüſter Garten,
Der auf in Samen ſchießt; verworfnes Unkraut
Erfüllt ihn gänzlich. Dazu mußt' es kommen!

[1]) Nicht Wenige ſind hierdurch bedeutend in die Irre gegangen. Goethe ſchwankt, während unter den Neueren Karl Werder in ſeinen Vorleſungen über Shakeſpeare's Hamlet (S. 33 ff.), nicht minder Herm. v. Frieſen (a. a. O. S. 202 ff.; S. 220 ff.) richtig und klar die falſche Anſicht bekämpfen, durch welche ſich, wie es ſcheint, Ed. Hülsmann (Shakeſpeare, ſein Geiſt und ſeine Werke, S. 25 ff.) und nach ihm auch der um die Verbreitung von Shakeſpeare's Dichtungen in chriſtlichen Kreiſen hochverdiente Arthur Hager (Shakeſpeare's Werke, I. S. 155) zu irrigen Schlüſſen und Mißverſtändniſſen über den Charakter Hamlet's verleiten ließen, wiewohl die landläufige Kritik, auch ohne dieſer Anſicht zu huldigen, oft nicht viel beſſer gefahren iſt.

Zwei Mond' erſt todt! — nein, nicht ſoviel, nicht zwei:
Solch' trefflicher Monarch! der neben dieſem
Apoll bei einem Satyr; ſo meine Mutter liebend,
Daß er des Himmels Winde nicht zu rauh
Ihr Antlitz ließ berühren. Himmel und Erde!
Muß ich gedenken? hing ſie doch an ihm,
Als ſtieg der Wachsthum ihrer Luſt mit dem,
Was ihre Koſt war. Und doch in einem Mond —
Laßt mich's nicht denken! — Schwachheit, dein Nam' iſt Weib!
Ein kurzer Mond; bevor die Schuh verbraucht,
Womit ſie meines Vaters Leiche folgte,
Wie Niobe, ganz Thränen — ſie, ja ſie;
O Himmel! würd' ein Thier, das nicht Vernunft hat,
Doch länger trauern. — Meinem Ohm vermählt,
Dem Bruder meines Vaters, doch ihm ähnlich,
Wie ich dem Herkules: in einem Mond!
Bevor das Salz höchſt frevelhafter Thränen
Der wunden Augen Röthe noch verließ,
War ſie vermählt! — O ſchnöde Haſt, ſo raſch
In ein blutſchänderiſches Bett zu ſtürzen!
Es iſt nicht, und es wird auch nimmer gut,
Doch brich, mein Herz! denn ſchweigen muß mein Mund.

In den beiden letzten Verſen eröffnet ſich bereits die Perſpektive auf die nachfolgende Handlung. In einem dunklen, noch unbeſtimmten Vorgefühle läßt ſie uns der Dichter ahnen. Denn eben der Befehl an ſein Herz, vor innerer Qual zu brechen, weil der Mund ſchweigen müſſe, enthüllt uns den inneren Kampf in ſeiner ganzen Höhe und Tiefe, einen Kampf, der naturgemäß um ſo heftiger werden mußte, je mehr es ſich für Hamlet bis zur Gewißheit ergab, durch was für eine That er ſeinen Vater und moraliſch wenigſtens auch ſeine Mutter verloren.

IV.

Durch welches Mittel aber ſoll ſich ihm dieſes ſein unbeſtimmtes Vorgefühl zur überzeugenden Gewißheit erheben? Durch einen menſchlichen Zeugen? Indeſſen der Mord, ſollte er wirklich vorliegen, hat nur den Thäter ſelbſt zum Zeugen, und außer dieſem Gottes allſehendes Auge. Der Thäter aber wird ſich aus freien Stücken nicht ſelbſt verrathen, zumal wenn ihm ſeine That eine Krone aufs Haupt gedrückt. Und Gott? Wohl wird Gottes Gerechtigkeit ſchließlich Alles ans Licht bringen, allein Gottes Weiſe iſt es, ſofern nicht außerordentliche Gründe ihn als Richter zu einer Aeußerung über der Menſchen Thun herausfordern, ſich bis dahin in Schweigen zu hüllen.

Sollte hier nun aber Brudermord mit Königsmord verbunden sein, so wäre ja das für sich allein schon eine zum Himmel schreiende That:

„sie stinkt zum Himmel.
Sie trägt den ersten, ältesten der Flüche,
Mord eines Bruders."

Doch gar im Bruder den König morden, die gottgewollte Ordnung über den Haufen werfen, hieße das nicht wahrhaftig etwas Titanenhaftes wagen, werth, auch mit der Titanenstrafe geahndet zu werden?

Ein Geist aus dem Fegfeuer — Hamlet's eigner Vater — muß daher erscheinen als Diener der göttlichen Gerechtigkeit, beauftragt, Hamlet jene Kunde zu bringen, die ihm kein irdisches Wesen bringen konnte.

Der Geist erscheint denn auch wirklich; — oder redete sich Hamlet bloß ein, diese Erscheinung gesehen zu haben? Es ist merkwürdig, lieber versucht man, der Dichtung eine Deutung zu geben, die aller Wahrheit Hohn spricht, als daß man sich dazu verstehen kann, von seinem rationalistischen Standpunkt abzugehen. Die erhitzte Phantasie, das allzeit bereite Steckenpferd für derartige Versuche, an übernatürlichen Erscheinungen sich rasch vorbeizumachen, ohne sich in eine sachliche Prüfung derselben einzulassen, muß es natürlich auch hier gewesen sein, welcher die Erscheinung als leeres Trugbild vorschwebte. „Wie haben wir nun diese Geisteserscheinung aufzufassen?" fragt Heinr. v. Struve (Hamlet. Eine Charakterstudie. S. 52) und antwortet ohne weiteres: „Vor allem ist es selbstverständlich (!), daß sie vom psychologischen Standpunkte aus nicht anders als nur als Hallucination betrachtet werden kann." Und nach einigen Worten, welche uns dieses plausibel machen sollen, gelangt der verehrte Herr zum folgenden Ergebniß: „Wir sehen also in der Erscheinung des Vaters nichts anderes, als den Reflex von Hamlet's eigener Gemüthsaufregung, und was des Vaters Geist zu Hamlet spricht, sind nur Worte, die Hamlet in des Vaters Namen an sich selbst richtet. Hamlet's Gespräch mit dem Vater ist nur ein Selbstgespräch." — Nun daß die nämliche Erscheinung vorgeblich von mehreren anderen Personen wiederholt gesehen und von Hamlet mit seinen Begleitern zu gleicher Zeit wahrgenommen wird, bildet dieser vorgefaßten Meinung gegenüber ebenso wenig ein Bedenken, als daß einer von denen, welche die Erscheinung sahen, der zweifelsüchtige, feingebildete und gelehrte Horatio war. Wir sagen: Wenn Shakespeare in der Scene auf der Terrasse nur

ein erregtes Selbſtgeſpräch Hamlet's hätte wiedergeben wollen, wozu ein ſolcher Apparat?

Indem Hamlet vom Geiſte Alles auf den Tod des Vaters, ſowie auf „die ſcheinbar tugendſame Königin“ Bezügliche erfährt, wird ihm die ernſte Mahnung zu Theil:

Haſt du Natur in dir, ſo leid es nicht;
Laß Dän'marks königliches Bett kein Lager
Für Blutſchand' und verruchte Wolluſt ſein.
Doch, wie du immer dieſe That betreibſt,
Befleck' dein Herz nicht; dein Gemüth erſinne
Nichts gegen deine Mutter; überlaß' ſie
Dem Himmel und den Dornen, die im Buſen
Ihr ſtechend wahnen. Lebe wohl mit eins:
. . . . . .
Ade! Ade! Ade! gedenke mein.

Der Geiſt verſchwindet, und nun muß Hamlet's ſittliches Gefühl, das während der Dauer der Erſcheinung lange genug mit Noth von ihm zurückgehalten wurde, unwillkürlich reagiren, ſich Luft machen in Ausbrüchen des tiefſten Unwillens über das Gehörte:

O Herr des Himmels! Erde! — Was noch ſonſt?
Nenn' ich die Hölle mit? — O pfui! Halt, halt, mein Herz!
Ihr meine Sehnen, altert nicht ſogleich;
Tragt feſt mich aufrecht! — Dein gedenken? Ja,
Du armer Geiſt, ſo lang Gedächtniß hauſt
In dem zerſtörten Ball hier. Dein gedenken?
Ja, von der Tafel der Erinnrung will ich
Weglöſchen alle thörichten Geſchichten,
Aus Büchern alle Sprüche, alle Bilder,
Die Spuren des Vergangnen, welche da
Die Jugend einſchrieb und Beobachtung;
Und dein Gebot ſoll leben ganz allein
Im Buche meines Hirnes, unvermiſcht
Mit minder würd'gen Dingen. — Ja, beim Himmel.

So bekräftigt der Schwur den Vorſatz, zu gedenken; der Himmel ſoll es wiſſen, daß es ihm Ernſt gemeint iſt. Aber es iſt nicht möglich, über dem Verbrechen die beiden gekrönten Verbrecher zu vergeſſen, und darum wendet ſich ſeine Wuth zuerſt gegen ſeine Mutter, war ſie doch auch die erſte in der Sünde geweſen:

O höchſt verderblich Weib!

Doch den Verführer trifft die größere Schuld, daher denn auch ein ſtärkerer Ausdruck des Unwillens über ihn, den Böſewicht im Phariſäerkleide:

O Schurke! lächelnder, verdammter Schurke!
Schreibtafel her, ich muß mir's niederſchreiben,
Daß einer lächeln kann, und immer lächeln,
Und doch ein Schurke ſein; zum wenigſten
Weiß ich gewiß, in Dän'mark kann's ſo ſein.

Da ſteht ihr, Oheim. Jetzt zu meiner Loſung!
Sie heißt: „Ade! Ade! gedenke mein.“
Ich hab's geſchworen.

Gut, „gedenken“ will Hamlet, das Einzige, was für den Augenblick in ſeiner Macht ſteht. Symbol dieſer Macht, oder richtiger Ohnmacht, zu welcher ihn ſeine Lage verdammt, iſt die Schreibtafel und das Niederſchreiben — nur mit dem Stifte gleichſam kann er den „Oheim“ durchbohren, ohne ſein Herz zu beflecken! — die eben für ihn allein mögliche äußere That, Alles zuſammengenommen mithin der ſinnbildliche Ausdruck ſeines Unmuthes über dieſes ſein unfreiwilliges Unvermögen. Wenn er uns aber ankündigt, daß er mit Allem, was ihm bisher lieb und theuer geweſen, — und hier ſteht obenan ſein Liebesverhältniß zu Ophelia — brechen wolle, ſo ſagt er uns damit zur Genüge, daß er ſeinen Beruf, die Miſſion, mit welcher ihn der Geiſt betraute, gar wohl erfaßt, daß er ihre Bedeutung, aber auch ihre Unausführbarkeit durchſchaut habe. Gelegentlich ſei hier an einen Ausſpruch von Goethe erinnert. „Die geringſte Verlegenheit,“ ſagt er, „die aus einem leichten Irrthume, der unerwartet und ſchadlos gelöſt werden kann, entſpringt, gibt die Anlage zu lächerlichen Situationen. Die höchſte Verlegenheit hingegen, unauflöslich und unaufgelöſt, bringt uns die tragiſchen Momente dar.“

Hamlet will thun, was er kann, um dem Befehle des Geiſtes gerecht zu werden. Doch dies ſteht im erwähnten Monologe erſt in zweiter Linie, der eigentliche Inhalt desſelben iſt Schmerz, ein Seelenleid, ſo groß, daß ihm kein größeres durch die Gewißheit, die er nun über das Vorgefallene erlangt, hätte bereitet werden können. Es iſt ſo gewaltig erſchütternd, daß er darob den Tag ſeiner Geburt zu verfluchen ſich nicht ſcheut, da er doch nur leben mußte, um Unmögliches zu leiſten, um einzurichten, was nun einmal der einzelne Menſch nicht einzurichten vermag:

Die Zeit iſt aus den Fugen, o verfluchte Tücke,
Daß jemals ich geboren ward, ſie einzurichten.[1])

[1]) Das Original gibt:
The time is out of joint: — O cursed spite,
That ever I was born to set it right!
Die Schlegel'ſche Ueberſetzung:
„Die Zeit iſt aus den Fugen, Schmach und Gram,
Daß ich zur Welt, ſie einzurichten, kam!“
iſt hier mehrfach ungenau und irreführend.

In dieſem Sinne iſt allerdings für Hamlet, wie Karl Werder bemerkt, „die Offenbarung des Geiſtes die Verurtheilung ſeines Daſeins.“

Der Geiſt hatte Hamlet die Wahl der rechten Mittel überlaſſen; „rächen“ ſolle er, doch dabei „ſein Herz nicht beflecken“! Was thut Hamlet? Er findet ein „dienliches“ Mittel darin, „ein wunderliches Weſen anzulegen.“ Darauf mochte ihn ſeine Seelenverfaſſung faſt von ſelbſt bringen: Zerſtört iſt ſein inneres Leben, als ein zerſtörtes ſoll es denn auch nach außen ſich zeigen. Aber das Aeußere ſoll zugleich das Innere verhüllen, wozu dementſprechend, und weil Hamlet ſich in ſeiner Seelennoth nicht völlig zurückzuhalten vermochte, nur der Wahnſinn paßte. Es muß ihm viel daran liegen, ſeine innere Aufregung geſchickt zu verkleiden, um die Andern, beſonders den König, von der wahren Urſache ſeiner inneren Verwirrung abzulenken, zugleich um mittelſt dieſer Verſtellung dasjenige aus dem König herauszulocken, weſſen er noch bedurfte, die Selbſtanklage des Thäters. Hamlet konnte rückſichtsloſer reden und handeln, ohne daß ihm dies jemand verübeln durfte, konnte ſich gegen den Mörder und die Mutter mit geringerer Ehrerbietung benehmen, ohne daß dieſe darin etwas Außerordentliches finden mochten. Für ſeine eigene Perſon brauchte er überdies einen gewiſſen Schutz, und ſo ſoll ihm der Wahnſinn mit der Maske zugleich den Schild zur eigenen Deckung liefern.

Ob Hamlet aber an Alles dieſes wirklich dachte? Urſprünglich gewiß nicht, da das Ganze nichts weiter iſt, als ein glücklicher Einfall, der ihm durch den Kopf fährt; doch allmälig und im Verlaufe der Handlung allerdings wohl, und zwiſchen dem „vielleicht“ des Planes und der wirklichen Verſtellung liegt Zeit genug dafür, daß ihm alle dieſe einzelnen Beweggründe klar vor die Seele treten konnten. Sicher mußte für ihn auch ſo das Folgende, das Künftige vom Zufalle, von günſtigen oder ungünſtigen Chancen abhängen. Dies wird noch verſtändlicher werden, und Hamlet's letzte Aeußerung:

(Das ſagt ihm), ſammt den Fügungen des Zufalls,
Die es dahin gebracht,

empfängt dadurch erſt die ihr gebührende Beleuchtung. Genug, daß wir vorläufig wiſſen, daß ſein Wahnſinn weder ein wirklicher, noch reine Verſtellung war. Es lag etwas in ihm von Hamlet's innerſter Empfindung. Wie vorher die Schreibtafel, ſo iſt jetzt dieſes gerade der naturgemäße Ausdruck ſeines Seelenſchmerzes und in gewiſſer Weiſe für ſeine Umgebung das Geſpenſt in zweiter Auflage. „Als

käm' er aus der Hölle," sagt Ophelia, nachdem er sich ihr zum erstenmale in diesem Zustande präsentirt hatte. Denn was die Erscheinung des Geistes in Hamlet's Geist hineingetragen, dasselbe trägt nun er aus sich heraus, einem inneren Drange gehorchend, da sein Mund auch jetzt noch so gut wie früher zum Schweigen verurtheilt war, sein Herz aber den es verzehrenden Gram nicht still in sich verbergen konnte. Streng genommen ist es demnach nicht Hamlet, der Verstellung treibt, sondern seine Umgebung, und ebensowenig liegt es in seinem Plane, diese über seinen Wahnsinn zu täuschen — er hätte sonst seine Rolle herzlich schlecht gespielt, — vielmehr über sein Inneres, über seinen Charakter will er täuschen. Der König vermuthet daher auch gar bald so etwas und spricht:

Ihm ist was im Gemüth,
Worüber seine Schwermuth brütend sitzt;
Und, wie ich sorge, wird die Ausgeburt
Gefährlich sein.

allein hinter den wahren Sachverhalt kommt er nicht, bis er sich im „Schauspiel" selbst verrathen.

V.

Wir nehmen den Hauptcharakter wieder da auf, wo wir ihn nach der Erscheinung zuletzt beobachteten. Denn gerade die Wirkung derselben auf Hamlet's Gemüth bestimmte uns, seinen Entschluß, sich für wahnsinnig auszugeben, genauer ins Auge zu fassen. Im zweiten Acte tritt dieser Plan ins Leben, nimmt eine faßbare und greifbare Gestalt an. Psychologisch wichtig ist, daß nun aber auch das Bedürfniß nach Aufklärung über die Glaubwürdigkeit der Geistesserscheinung von Hamlet in demselben Maße empfunden wird, als er die Dienlichkeit des von ihm gewählten Mittels zu erproben anfängt. Auch ein „ehrliches" Gespenst verdient nicht auf's Gerathewohl Glauben:

Der Geist,
Den ich gesehen, kann ein Teufel sein;
Der Teufel hat Gewalt sich zu verkleiden
In lockende Gestalt; ja, und vielleicht,
Bei meiner Schwachheit und Melancholie
(Da er sehr mächtig ist bei solchen Geistern),
Täuscht er mich zum Verderben; ich will Grund,
Der sich'rer ist.

Sich'rer, sofern es ein solcher ist, um welchen auch Andere außer ihm wissen, wie dies bei der Geistesserscheinung nicht der Fall gewesen die sich wohl den Blicken Anderer gezeigt hatte, jedoch ohne ihnen nur

das Geringſte mitzutheilen. So lange daher ſich die Geiſtesausſage nicht anderweitig beſtätigt, konnte und durfte Hamlet nicht handeln, und ſo blieb ihm, um moraliſch zu handeln, kein anderer Ausweg offen, als abzuwarten, eine günſtige Gelegenheit, eine jener „Fügungen des Zufalls“ wahrzunehmen und ſie zweckmäßig zu benutzen.

Eine Erſcheinung aus dem Bereiche des natürlichen Lebens verhilft Hamlet zu dieſem „Grund, der ſich'rer iſt,“ eine Schauſpieler-Geſellſchaft, die zufällig an den Hof von Helſingör gekommen war. Das Schauſpiel, dazu geſchaffen, wie Shakeſpeare ſeinen Hamlet meiſterhaft ſagen läßt, „der Natur den Spiegel vorzuhalten, der Tugend ihre eigenen Züge, der Schmach ihr eigenes Bild, und dem Jahrhundert und Körper der Zeit den Abdruck ſeiner Geſtalt zu zeigen,“

Das Schauſpiel ſei die Schlinge,
In die den König ſein Gewiſſen bringe.

Weit entfernt daher in der Wahl dieſes Mittels Energieloſigkeit zu gewahren, bewundern wir im Gegentheil Hamlet's kluge Zweckberechnung. Darin machen uns auch nicht die Worte irre, die der Dichter ihn zwiſchen der Vorbereitung und der Aufführung des Stückes ſprechen läßt, der dritte Monolog Hamlet's. Gewiß, Hamlet wüthet in dieſem Geſpräche gegen ſich, beſchimpft und verſpottet ſich, aber wozu das? Etwa weil er wirklich nichts Beſſeres verdient, weil er ſich auch darnach angeſtellt hat? Nun denn, man höre.

O welch ein Schurk' und niedrer Sklav' bin ich,
Iſt's nicht erſtaunlich, daß der Spieler hier
Bei einer bloßen Dichtung, einem Traum
Der Leidenſchaft, vermochte ſeine Seele
Nach eignen Vorſtellungen ſo zu zwingen,
Daß ſein Geſicht von ihrer Regung blaßte,
Sein Auge naß, Beſtürzung in den Mienen,
Gebrochne Stimm', und ſeine ganze Haltung
Gefügt nach ſeinem Sinn. Und alles das um nichts!
Um Hekuba!
Was iſt ihm Hekuba, was iſt er ihr,
Daß er um ſie ſoll weinen? Hätte er
Das Merkwort und den Ruf zur Leidenſchaft
Wie ich: was würd' er thun? Die Bühn' in Thränen
Ertränken, und das allgemeine Ohr
Mit grauſer Red' erſchüttern; bis zum Wahnwitz
Den Schuld'gen treiben, und den Freien ſchrecken,
Unwiſſende verwirren, ja betäuben
Die Faſſungskraft des Auges und des Ohrs.

Und ich.
Ein blöder, ſchwachgemuther Schurke, ſchleiche
Wie Hans der Träumer, meiner Sache fremd,
Und kann nichts ſagen, nicht für einen König,
An deſſen Eigenthum und theurem Leben
Verdammter Raub geſchah. Bin ich 'ne Memme?
Wer nennt mich Schelm? Bricht mir den Kopf entzwei?
Rauft mir den Bart und wirft ihn mir ins Antlitz?
Zwickt an der Naſe mich? und ſtraft mich Lügen
Tief in den Hals hinein? Wer thut mir dies?
Ha! nähm' ich's eben doch. — Es iſt nicht anders:
Ich hege Taubenmuth, mir fehlt's an Galle,
Die bitter macht den Druck, ſonſt hätt' ich längſt
Des Himmels Gei'r gemäſtet mit dem Aas
Des Sklaven. Blut'ger, kuppleriſcher Bube!
Fühlloſer, falſcher, geiler, ſchnöder Bube! —
Ha, welch ein Eſel bin ich! Trefflich brav,
Daß ich, der Sohn von einem theuren Vater,
Der mir ermordet ward, von Höll' und Himmel
Zur Rache angeſpornt, mit Worten nur
Wie eine Hure, muß mein Herz entladen,
Und mich aufs Fluchen legen, wie ein Weibsbild,
Wie eine Küchenmagd!
Pfui d'rüber!

Das heißt alſo, kurz geſagt, ich kann nicht, wie ich will. Es fragt ſich nun, ob an dieſem Nichtkönnen Charakterſchwäche oder nicht etwas ganz Anderes ſchuld war. Nein, Hamlet iſt nur deshalb „ſeiner Sache fremd", weil ihm das Vorgehen gegen den königlichen Mörder unmöglich iſt; er kann nicht „ſagen," wie die Schauſpieler, die frei ſind, weil ſie in fremder Perſon zu agiren haben, während er in eigener Perſon und in der kraſſen Wirklichkeit operiren ſoll, wo gerade ihm noch jeder handgreifliche Beweis fehlt. Er kann abſolut nicht losbrechen, und dies bewirkt eben ſeine Qual, und zwar aus Pflicht gegen ſich und ſeine Sache kann er nicht. Dieſe bittere Nothwendigkeit, dieſes Gebundenſein bei ſeiner perſönlichen Ueberzeugung, die er über die „That" gewonnen, wollte Shakeſpeare uns hier an dieſer Stelle in Hamlet's Seele ſo deutlich wie nur möglich leſen laſſen. Man merke nur ein wenig auf. Redet ein Menſch, der feig iſt aus innerer Schwäche, aus Mangel an poſitiven Grundſätzen, ſo wie Hamlet es in den Schlußworten des Monologes thut? An „Galle" fehlt es ihm, ja wahrhaftig, da liegt es, aber iſt dies vielleicht ein Charakterfehler? Und was iſt leichter und bequemer, zum Dolch zu greifen und niederzuſtoßen, oder mit

aller Gewalt des Willens anzukämpfen gegen die zur Rache geneigte Natur? Worin offenbart ſich mehr der wahre, der *chriſtliche* Held? Hamlet hat Muth genug, — und beweiſt dies auch überall, wo er kann, — er hat Muth, ſein Herz, ſein Gemüth ſelber preiszugeben, nur um Herr ſeiner ſelbſt zu bleiben! Wem allerdings Muth gleichbedeutend iſt mit jener Bravour der Klopffechter, der mag über Hamlet den Stab brechen. *Wir* auf chriſtlichem Standpunkte kennen einen höheren Muth, das Dulden einer vielgeprüften Seele, das Ausharren unter dem Geſetze der Pflicht, ſei dies nun Berufspflicht, religiöſe, ſociale oder individuelle Pflicht. Aber auch die Sache rein praktiſch erwogen, was hätte denn Hamlet anfangen ſollen, um ſeine That zu rechtfertigen, um die immenſe Schuld des Königs ans Tageslicht zu bringen, nachdem er denſelben durch blindes Niederſtoßen der Sorge enthoben, ſich der Welt von ſeiner *wahren* Seite her *kenntlich zu machen*? Hätte er ſagen ſollen, er habe eine Erſcheinung gehabt? Aber Hamlet iſt doch kein Kind mehr!

Der Monolog iſt pſychologiſch durchdacht, ein bewunderungswürdiges Kunſtwerk der Pſychologie unſeres Dichters, und inſofern, auch dramatiſch, ſtelle ich ihn höher als den weit bekannteren Monolog „Sein oder Nichtſein“. In ſolchen Partieen der Tragödie gewinnt man den rechten Begriff von der dramatiſchen Größe Shakeſpeare's. In jedem Worte fühlt man das Mienenſpiel und belauſcht das Geheimniß des Herzens.

Eine Situation, in der man nur mit Worten ſein Herz entladen muß, wie unausſtehlich! Wir ſind deswegen auch durchaus nicht enttäuſcht, wenn nun Hamlet, ſtatt den Mörder zu erwürgen, — erhitzt dazu iſt er ſicher genug, und wären nur all die Vorwürfe, die er ſich macht, an die Adreſſe dieſes Individuums, Hamlet genannt, gerichtet, ſo würde es dramatiſch richtig ſein, ihm auch den Dolch in die Hand zu drücken, — nach ſeinem *Kopfe* greift, um etwas auszuſinnen, aber nicht Mord, blutige Rache, ſondern, ſeiner Lage vollkommen entſprechend, ein *Spionirſtück*:

Friſch ans Werk, mein Kopf! Hum, hum!
Ich hab' gehört, daß ſchuldige Geſchöpfe,
Bei einem Schauſpiel ſitzend, durch die Kunſt
Der Bühne ſo getroffen worden ſind
Im innerſten Gemüth, daß ſie ſogleich
Zu ihren Miſſethaten ſich bekannt:
Denn Mord, hat er ſchon keine Zunge, ſpricht
Mit wundervollen Stimmen. Sie ſollen was,

Wie die Ermordung meines Vaters, spielen
Vor meinem Oheim: ich will seine Blicke
Beachten, will ihn bis ins Leben prüfen;
Stutzt er, so weiß ich meinen Weg.

In der That, Hamlet weiß alsdann seinen Weg so gewiß als der Richter, wenn er sagen kann: »habemus confitentem reum«, den Weg zur Bestrafung des Angeklagten gefunden hat. Schon dieses allein muß für Hamlet viel werth sein. Darum ist jetzt seine Parole das Schauspiel, wobei er als Dichter und Regisseur zugleich fungirt. Zwischen dem Entschluß, vor dem König ein Stück spielen zu lassen, welches, nur unter veränderten Namen, die Vergiftung seines Vaters und die Heirath der Mutter mit dem Mörder wiedergeben soll, und der Vollziehung desselben im Werke fällt Hamlet's berühmter Monolog „Sein oder Nichtsein," sowie die sich daran unmittelbar anschließende Unterredung mit Ophelia. Wir werden uns auf die Betrachtung des Monologes beschränken.

VI.

Die letzte Klage Hamlet's über das Unerträgliche seiner Lage leitet sachlich wie logisch hinüber zu einer mehr allgemeineren Klage über des Lebens Last und Plage. Im echten Drama sind indeß auch die Reflexionen Handlung, also hier die Betrachtung über den Werth und Unwerth des menschlichen Daseins wirklich und wahrhaftig Hamlet's That. Denn nicht ein metaphysisches Problem zu lösen, nicht abstracte Erörterungen zu führen, vielmehr sich auszusprechen — seine einzige Möglichkeit! — ist Hamlet's letzter Zweck bei diesem Monologe. Der Ton desselben ist, im Grunde genommen, der nämliche wie beim früheren, nur bedeutend ruhiger, da auch nicht mehr Hamlet's individuelle Persönlichkeit, sondern alle Menschen, die gesammte Menschheit das Mittelglied seiner Gedankenverknüpfungen bildet. Die Frage ist für ihn jetzt nicht: Was kann ich in meiner Lage und was kann ich nicht, sondern was kann die Gesammtheit; das Geschlecht, und was kann es nicht, insofern es eben Menschen, d. h. denkende Wesen sind.

Der Monolog erhebt sich sofort zu der höchsten Frage, welche den Menschengeist am meisten fesselt, über seine Bestimmung, sein Leben nach dem Zerfall des Leibes. Der Mensch als solcher, angewiesen auf seine Vernunft allein, hat darauf zur Antwort nur ein Vielleicht; er ahnt das Richtige, aber um zu wissen, muß er glauben. Dieses Ahnen, dieses Hoffen und Fürchten eines Jenseits

zwiſchen dem das Nachdenken immer hin- und herſchwankt, läßt die Frage als furchtbar gewichtig, als eine Lebensfrage, erſcheinen:

Sein oder Nichtſein, das iſt die Frage:
Ob's edler im Gemüth, die Pfeil' und Schleudern
Des wüthenden Geſchicks erdulden, oder
Sich waffnend gegen einen See von Plagen,
Durch Widerſtand ſie enden. Sterben — ſchlafen —
Nichts weiter! — und zu wiſſen, daß ein Schlaf
Das Herzweh und die tauſend Stöße endet,
Die unſers Fleiſches Erbtheil — 's iſt ein Ziel,
Aufs innigſte zu wünſchen. Sterben — ſchlafen —
Schlafen! Vielleicht auch träumen! — Ja, da liegt's:
Was in dem Schlaf für Träume kommen mögen,
Wenn wir den Drang des Ird'ſchen abgeſchüttelt,
Das zwingt uns ſtill zu ſtehn.

Mit anderen Worten, nicht gerade drauflos zu handeln, wozu die augenblickliche Luſt hintreibt, ſondern vorerſt zu prüfen, ob es nicht rathſamer ſei, duldend auszuharren, als gewaltſam eingreifend zu enden.

Das iſt die Rückſicht,
Die Elend läßt zu hohen Jahren kommen.
Denn wer ertrüg der Zeiten Spott und Geißel,
Des Mächt'gen Druck, des Stolzen Mißhandlungen,
Verſchmähter Liebe Pein, des Rechtes Aufſchub,
Den Uebermuth der Aemter, und die Schmach,
Die Unwerth ſchweigendem Verdienſt erweiſt,
Wenn er ſich ſelbſt in Ruhſtand ſetzen könnte
Mit einer Nadel bloß? Wer trüge Laſten,
Und ſtöhnt' und ſchwitzte unter Lebensmüh?
Nur daß die Furcht vor etwas nach dem Tod —
Das unentdeckte Land, von deß Bezirk
Kein Wand'rer wiederkehrt — den Willen irrt,
Daß wir die Uebel, die wir haben, lieber
Ertragen, als zu unbekannten fliehn.

Der leibhaftige Ausdruck von Hamlet's eigener Situation! Ihm kommt es ja nicht im Entfernteſten in den Sinn, dem Menſchen daraus, daß er allein von allen irdiſchen Weſen von der Idee eines unvergänglichen Lebens, vom Gedanken an Vergeltung des Guten und Böſen beherrſcht wird, einen Vorwurf zu machen, geſchweige denn darüber zu ſpötteln. Aber er ſelbſt muß leiden unter dieſer Rückſicht, er muß ihretwegen den Verdacht der Feigheit bei Mit- und Nachwelt erregen! Wie billig iſt daher der Anflug von Ironie in ſeinen Worten! Denn hat Hamlet nicht thatſächlich bewieſen, daß dieſe ſelbe Furcht auch ſeinen Willen, das niedere Begehren in

ihm geirrt hat, welches, der Führung der Vernunft entbunden, sich doch stets und allenthalben in den Dienst der blinden Leidenschaft begibt! Dies behalte man im Sinne, wenn man das Folgende liest:

So macht Gewissen Feige aus uns allen;
Der angebornen Farbe der Entschließung
Wird des Gedankens Bläße angekränkelt;
Und Unternehmungen voll Mark und Nachdruck,
Durch diese Rücksicht aus der Bahn gelenkt,
Verlieren so der Handlung Namen.

Des Menschen höchstes Vorrecht, seine Vernunft, theoretische wie praktische, Nachdenken wie Gewissen, wodurch er den unvernünftigen Thieren in wesentlichem Unterschiede gegenübersteht, ist das Hinderniß, welches seine eigentliche Naturfarbe (the native hue) nicht hervortreten, seine sinnlichen Triebe nicht den Ton in ihm angeben läßt. Die Vernunft, das Gewissen ruft ihm ein kräftiges Halt entgegen, wenn er je sich vermessen sollte, sich dem zu überlassen, was wohl dem Thiere in seiner natürlichen Wildheit ansteht, nicht aber dem Menschen, dem Ebenbilde Gottes. Diese Gedankenbläße, dieser besonnene, gemäßigte Zug im menschlichen Handeln bewirkt dann allerdings, daß nicht Alles, was im Menschen ist und sich auch nach außen offenbaren möchte, seiner natürlichen Bahn folgen kann (so daß es oft den Schein erweckt, als wäre es Schwachheit, Ohnmacht, Feigheit, keine Handlung), aber zum Entgelt dafür verleiht sie dem Menschen jene Würde, die seine Verwandtschaft mit höheren Geistern deutlich bekundet.

Was anders konnte daher den Dichter zu diesem Monologe bestimmt haben, als Mitleid für seinen Helden zu erregen um des schweren Kampfes willen, den er innerlich durchzukämpfen hatte; recht anschaulich vor die Seele zu führen, wie einzig und allein die eine Rücksicht auf das Höchste im Menschen, das Gewissen, ähnlich wie früher schon auf das Höchste außer dem Menschen, „des Ew'gen Gebot", Hamlet zwingen konnte, noch fernerhin zu leben. Das Gewissen siegt, und Hamlet's natürliche Energie ist genöthigt, sich zu legen, muß sich's gefallen lassen, von der Macht des Gewissens „aus der Bahn gelenkt" zu werden.

Das Schauspiel gelangt zur Aufführung. Während desselben wird der König von Hamlet und Horatio scharf beobachtet. Was geschieht? Sobald einer der Schauspieler, welcher die Rolle des Mörders spielt, Gift in das Ohr des Schlafenden gießt, steht der

König auf und eilt davon, und der ganze Hof mit Ausnahme von Hamlet und Horatio ihm nach. Er hatte sich für Hamlet verrathen. Seine plötzliche Bestürzung mußte genügend sein, ihn über den Thatbestand zu vergewissern, und sie ist es. Aber die Umgebung des Königs, sollte sie gar nichts gemerkt haben? Gemerkt wohl, aber sie konnte daraus nichts Bestimmtes entnehmen; sie befand sich jetzt ungefähr im selben Stadium, wie Hamlet vor der Erscheinung, d. h. im Stadium der argwöhnenden Vermuthungen, und darum ist für sie die Lage noch unverändert. An Hamlet liegt die Schuld dieses Mangels nicht, am Dichter ebensowenig. Denn man kann doch nicht etwa meinen, das Gefolge des Königs hätte sich bei Hamlet, dem „Wahnsinnigen", in dieser Sache Raths holen sollen. So empfindlich war dasselbe im Punkte der guten Sitte gerade auch nicht, daß ihm die Aufregung seines Herrn besonders viel zu schaffen gemacht hätte. Für einen leichtlebigen Hofstaat bildet dergleichen einen Tag die Unterhaltung und am folgenden ist wieder alles vergessen. So auch hier. Nur der eine Horatio weiß jetzt um „die verborgene Schuld" des Königs, doch was konnte er allein an der Sachlage ändern? Er hat weder den Beruf zur That, noch auch jenen Henkersmuth, der nur aufs Niederstechen ausgeht. Wenn übrigens dieses Handeln sein soll, dann allerdings hat Hamlet den rechten Moment verpaßt, während Claudius, der mehr Anlage zu jenen „Unternehmungen von Mark und Nachdruck" besitzt, jetzt den Befehl ausfertigt, Hamlet nach England zu überführen. Eines schickt sich eben nicht für Alle.

VII.

Hamlet begibt sich zur Mutter, von ihr dazu gebeten, doch in sich selbst nichts sehnlicher als dieses wünschend.

Nun ist die wahre Spukzeit der Nacht,

sagt er,

Wo Grüfte gähnen und die Hölle selbst
Pest haucht in diese Welt. Nun tränk' ich wohl heiß Blut,
Und thät' solch' bittre Dinge, die der Tag
Mit Schaudern säh'.

Doch auf der Stelle wieder seine natürliche Lust nach Mord bemeisternd:

O Herz, vergiß nicht die Natur! Nie dränge
Sich Nero's Seel' in diesen festen Busen!
Grausam, nicht unnatürlich laß mich sein;
Nur reden will ich Dolche, keine brauchen.

Sein Weg führt ihn durch das Schlafgemach des betenden Königs. Hamlet hat ihn in seiner Gewalt, das weiß er:

Jetzt könnt' ich's thun, bequem; er ist im Beten,
Jetzt will ich's thun — und so geht er gen Himmel,
Doch nein:
Das wäre Sold und Löhnung, Rache nicht.
. . . . . .
Nein.
Hinein, du Schwert, sei schrecklicher gezückt!
Wann er berauscht ist, schlafend in der Wuth,
In seines Bett's blutschänderischen Freuden,
Beim Doppeln, Fluchen oder anderm Thun,
Das keine Spur des Heiles an sich hat:
Dann stoß ihn nieder.

Klingt furchtbar grausam! aber wir müssen uns mitten in die Action versetzen, um die volle Bedeutung dieser Worte zu erfassen. Die Gerechtigkeit fordert, daß das Maaß der Strafe dem der Schuld entspreche. Ein Verbrecher wie Claudius muß daher schonungslos dem Verderben anheimfallen, und für ein Verbrechen wie das seine, kann es nur ein heilloses Verderben geben. Nicht Hamlet, nein der König selbst überliefert sich demselben durch sein eigenes, heilloses Thun, obschon Hamlet — und dies macht den Antheil aus, den er an dem göttlichen Strafamte nimmt — Hamlet den König dahin drängt. Und dieses Drängen ist nicht im mindesten planlos, wie man meint, sondern wohl berechnet mit Rücksicht auf seinen Hauptzweck, nämlich daß der König sich durch ganz unleugbare Thaten, die klar vor Augen liegen, als jenen „Schurken" der Welt verrathe, für welchen er ihn bereits genugsam kannte. Zufällig, wenn man so will, ist dabei nur das jedesmalige Mittel. Genug,

Die Mutter wartet mein:
Dieß soll nur Frist den siechen Tagen sein.

Es folgt die Unterredung Hamlet's mit der Mutter (Act 3, Sc. 4). — Auf's äußerste erregt, tritt er ins Zimmer der Königin. Er will ihr „einen Spiegel zeigen, worin sie ihr Innerstes erblicke"; und da, erschreckt durch den Hülferuf der Königin, ruft Einer draußen hinter dem Teppich gleichfalls um Hülfe, und in seiner Stimme glaubt Hamlet die Stimme des Mörders zu hören, dem er soeben noch Gnadenfrist verliehen, und von der Leidenschaft übermannt, zieht er das Schwert und stößt zu. Er war im festen Glauben gewesen, es sei der König und es war doch nur der geschäftige Höfling Polonius, und Hamlet hatte ihn gemordet! Wir sehen Blut an seinen Händen, das äußere Zeichen, wie die äußere Strafe für die Blutgedanken, mit denen er noch kurz zuvor allzu waghalsig gespielt.

Ich nahm dich für 'nen Höhern; nimm dein Loos:
Du siehst, zu viel Geschäftigkeit ist mißlich,

sagt Hamlet und dieses mildert auch in der That seine Schuld. Polonius war das erste Opfer von Hamlet's Mission. Ihr zu lieb hat er das Schwert gezogen; und hatte nicht gerade, um sie zu durchkreuzen, jener Hofmann für diese Stunde dem Könige seine Dienste angeboten, und galt es nicht Hamlet, eben jetzt den ersten Theil derselben zu erfüllen, die Seele der Mutter zu retten? Allein seine Schuld fühlt darum doch Hamlet recht gut, sowie, vorausahnend auch das über ihm schwebende Verhängniß:

Für diesen Herrn
Thut mir es leid, der Himmel hat gewollt,
Um mich durch dies und dies durch mich zu strafen,
Daß ich ihm Diener muß und Geißel sein.

Er weiß, daß ihn der Himmel, als er diese That vollbracht, im Stiche gelassen, daß andererseits aber auch für Blut wieder Blut fließen müsse:

Schlimm fängt es an und Schlimm'res nahet sich.

Aber seine Sache! Ja, er war nahe daran gewesen, sie seiner besseren Einsicht zuwider gründlich zu verderben, wäre es ihm geglückt, den König wirklich niederzustoßen, jetzt, da sich dieser noch im Vollbesitz seines königlichen Ansehens befand. Er muß sich nun vorsehen, weil er nicht darauf rechnen kann, daß ihn nochmals sein guter Stern aus einer ähnlichen Verlegenheit befreie. Deswegen sieht sein Auftreten nach der Ermordung des Polonius (die überdies den König in Hamlet's Plan eingeweiht hatte) fast aus wie eine düstere Resignation, Ergebung in's Unvermeidliche. Denken wir uns einen Menschen, der stundenlang bergan gestiegen ist und nun auf einmal wahrnimmt, daß er eine verkehrte Richtung eingeschlagen habe, und wir dürfen dann in seiner Stimmung ein Bild der Seelenstimmung Hamlet's erblicken. Er fügt sich willig darein, Rosenkranz und Güldenstern nach England zu folgen. Listig war das Unternehmen von Seiten des Königs angelegt, das ahnte er richtig, aber da konnte er schon ganz gut noch „ein Klafter tiefer graben," um mit seiner List die königliche zu pariren.

Ein kleines Intermezzo — Hamlet's Begegnung mit den Truppen des jungen norwegischen Prinzen Fortinbras, die durch Dänemark ziehen, um ein „Fleckchen" von Polen zu erobern — hat der Dichter höchst bedeutsam zwischen die Abreise vom Hofe und die Einschiffung

nach England eingeſchaltet. Dieſer Prinz ſoll Hamlet zeigen, was er ſelber wäre, ohne den Auftrag zur Rache, der ihn einzwängt, der ihn nicht zu gleichen Heldenthaten gelangen läßt, der ihm eine Laſt aufbürdet, von welcher jener los und ledig thun kann, was Hamlet nun einmal nicht thun darf. Die Erbitterung darüber, ſcheinbar gegen ſich ſelbſt gerichtet, als gegen den zu dieſer traurigen Lage ſchmählich Verdammten, bildet den Inhalt ſeines fünften und letzten Monologes. Daß hier wieder nicht die Pointe in dem Subjecte, in Hamlet liege, ſondern in der Sache, die er zu vertreten hat, wird nicht bloß durch den Ideengang, ſondern durch einzelne Ausdrücke geradezu beſtätigt. Die Rache nennt Hamlet eine „träge", bezeichnend genug für ſeine Lage, in der es nicht vorwärts kommen will; ſein Leben ein viehiſches, weil er „Denkkraft und göttliche Vernunft" habe, aber ſie „ungebraucht ſchimmeln" laſſen müſſe. Freilich bedenkt er „zu genau" den Ausgang, aber er muß es; es iſt eine eiſerne Nothwendigkeit für ihn. Er könnte gar wohl, wenn er wollte, d. h. ſeiner Aufgabe untreu geworden, bloß ſeinem blinden Drange folgend, könnte auch „ſein ſterblich und verletzbar Theil" — das Hamlet ja „keine Nadel werth" erachtet — „dem Glück, dem Tode, den Gefahren" preisgeben, zumal er nicht „eine Nußſchal" zu verfechten, nein „Antriebe der Vernunft und des Geblütes" hat, „ſeines Vaters und ſeiner Mutter Schande". Er könnte losſchlagen, und daß er es lieber thun möchte, bezweifeln wir nicht, aber daß er es trotzdem, um ſeiner Aufgabe gerecht zu werden, nicht thun will, das wiſſen wir gewiß. In dieſem Sinne iſt der letzte Appell an ſeine „Gedanken" zu faſſen:

O von der Stund an trachtet
Nach Blut, Gedanken, oder ſeid verachtet!

Es ließe ſich gegen dieſe Erklärung einwenden: Nun, Hamlet thut es ja doch noch! Gewiß, und darum thut er es, weil und wann er muß, ebenſo ſicher als er es jetzt noch nicht thun kann, weil ſeine Sache ihm dies zu thun noch nicht erlaubte. Die Schwierigkeit, ſollte ſie auch für den Leſer vorhanden ſein, wird ſich ſchon an rechter Stelle von ſelbſt löſen. Hier ſei nur darauf hingewieſen, daß wir den Monolog (Act 4, Sc. 4) als einen weiteren werthvollen Beitrag zur Pſychologie des inneren Conflikte im Menſchen zwiſchen ſeinen Gedanken und ſeinem Blut, zwiſchen Geiſt und Fleiſch, Naturtrieb und höherem ſittlichen Begehren begrüßen. Man mag ſich weit und breit umſehen, aber nirgends werden dieſe feineren, wahren, bis in die Tiefen des menſchlichen Gemüthes hinabdringenden Beobachtungen ihres Gleichen finden.

Darin ist Shakespeare einzig als Tragiker der Seelenvorgänge im Menschen. Die Seele aber ist ein ewiges Geheimniß, und eine Seele, die ein solcher Meister dichtend geschaffen, verschweigt daher mehr wie andere von ihrem vollen Sein und enthält davon nur soviel, als wir gerade zu wissen brauchen. Wer aber Augen hat zu sehen, wird wenigstens soviel gelernt haben, daß Hamlet's tragisches Leiden ein Seelenleiden ist, entsprungen aus der Verstandeseinsicht, daß die Sache, der Racheact geschehen müsse, indeß sich ihm nicht zeigen will, wie dieses möglich und ausführbar sei; und jetzt zeigt sich ihm dieses am allerwenigsten. Er fährt nach England, seinem Gegner aus den Augen, seines Looses ungewiß, eine Blutschuld auf der Seele, die er zwar bereut, bitter bereut, aber derentwegen er einen schlimmen Ausgang befürchtet. Vom Gefühl der Gottverlassenheit beängstigt, will ihm all sein Thun nun gar als fruchtlos erscheinen, während seine Natur ihn immerfort mahnt, um seine Aufgabe unbekümmert, in Blut seine Sache zu ertränken, oder sie gänzlich aufzugeben und seinen Beruf in die Hände des Berufenden niederzulegen.

Hamlet kommt auf dem Schiffe durch List in Besitz der königlichen Vollmacht, erbricht sie und findet „ein königliches Bubenstück", d. h. den Befehl, Hamlet das Haupt abzuschlagen, sobald er auf englischer Küste lande. Allsogleich schreibt er einen anderen Auftrag nieder, des Inhalts, die Ueberbringer, also Rosenkranz und Güldenstern, „schnell zum Tode zu fördern, selbst ohne Frist zum Beichten." Da er zum Glück des Vaters Petschaft bei sich führte, so konnte er das Schriftstück wieder in aller Ordnung versiegeln und das Weitere getrost der Zukunft überlassen. In Hamlet's Augen schien dies die einzig mögliche Lösung der Schwierigkeit zu sein. Es war keine Zeit zu verlieren, wenn der Plan des Königs vereitelt werden sollte, aber auch dem Vollstrecker des königlichen Strafurtheils war keine Zeit zu lassen, sich über den Sachverhalt zu unterrichten und etwa von Dänemark her Erkundigungen darüber einzuziehen. Darum durfte die Beförderung zum Tod durch nichts, die Beicht nicht ausgenommen, verzögert werden. Da Hamlet ja auch nicht vorauswissen konnte, daß er gar nicht die Küste Englands erreichen werde, so mochte er es, als gerechte Nothwehr ansehen:

Sie rühren mein Gewissen nicht; ihr Fall
Entspringt aus ihrer eignen Einmischung.
's ist mißlich, wenn die schlechtere Natur
Sich zwischen die entbrannten Degenspitzen
Von mächt'gen Gegnern stellt.

Sie hatten sich beide, trotz Hamlet's wiederholter Warnung, vom König zu seiner Ausspionirung mißbrauchen lassen und dabei jene Schwammnatur an den Tag gelegt, „die man," nach des Dichters treffenden Worten, „nur drücken darf, wenn man braucht, was sie aufgesammelt habe." Solche Naturen haben noch vor keinem Forum Gnade gefunden. „Weil Hamlet," sagt Karl Werder (a. a. O. S. 181)," — und wenn er juristisch auch anfechtbar wäre, — der Gerechtigkeit dient, und weil Rosenkranz und Güldenstern — und wenn sie juristisch auch nicht anfechtbar wären — dem Prinzen entgegen, dem Verbrecher dienen, wider den Gott, der ihn verfolgt: darum fallen sie mit Recht." Dieses Urtheil läßt sich mit dem Vorbehalt unterschreiben, daß Hamlet durch seine erste leidenschaftliche That den Grund zum Untergang der Beiden gelegt hat. Sofern trifft also auch ihn die Schuld, als er sich selbst in diese kritische Lage gebracht. Für diesen ersten Fehler wird er daher nothwendig büßen müssen. Der eigentliche Mörder von Rosenkranz und Güldenstern aber ist der König. Er hat sie geliefert, weil sie zuvor sich ihm, dem Elenden, ausgeliefert hatten.

Hamlet ist nicht zwei Tage auf der See, als das Schiff mit Seeräubern in Kampf geräth, wobei er, als einer der Muthigsten, zuerst auf das feindliche Verdeck springt, hier aber, von den Seinigen im Stiche gelassen, gefangen genommen wird, während alle Uebrigen, auch seine Begleiter, nach England weitersegeln. Die Seeräuber setzen Hamlet auf dänischer Küste wieder an's Land, und so kehrt er heim, um eine Erfahrung bereichert. Diese Erfahrung besitzt er schwarz auf weiß, und in ihr ein schriftliches Zeugniß für die Schuld des Königs.

VIII.

Die Begebenheiten drängen sich. — Zwischen die Abreise und Rückkehr Hamlet's fällt Act 4, Sc. 5—7. — Ophelia wird über den Tod ihres Vaters wahnsinnig und stirbt in diesem Zustande. Laertes, ihr Bruder, verlangt für seinen Vater Genugthuung vom König, der dann auch, die ihm eben angemeldete Rückkehr Hamlet's zu einem letzten Streiche gegen diesen benutzend, Laertes zu seinem Rechte verhelfen und sich Hamlet für immer vom Halse schaffen will. Beide, der König und Laertes, verabreden sich, Hamlet zu einem Wettkampfe aufreizen zu lassen unter dem Vorwand, ihm Gelegenheit zu bieten, seine Ueberlegenheit im Fechten mit Laertes zu beweisen. Dieser vergiftet zu dem Ende mit des Claudius Zustimmung seine Rapiere

und Claudius mit des Laertes Einvernehmen den Becher, aus welchem Hamlet vermuthlich in der Hitze des Kampfes zu trinken begehre. — Hamlet weiß vom Tode Ophelia's noch nichts. Er erfährt das Alles wie durch Zufall erst, als ihn heimkehrend seine Schritte über den Kirchhof führen und plötzlich dem offenen Grabe seiner Geliebten gegenüberstellen. Die Klage ihres Bruders sammt dem Fluche, den dieser auf das „Haupt" herabruft, „deß' Unthat sie ihrer sinnigen Vernunft beraubt," setzt ihn in wenigen Augenblicken über Alles in Kenntniß. Von Schmerz über ihr Ende und solch ein Ende überwältigt, und vor Zorn über das Unrecht, das man ihm noch obendrein zu seinem Schmerze anthut, seiner ganz vergessend, stürzt er hervor mit dem Rufe:

Wer ist der, deß Gram
So voll Emphase tönt? Deß Spruch des Wehes
Der Sterne Lauf beschwert, und macht sie stillstehn
Wie schreckbefangne Hörer? — Dies bin ich,
Hamlet, der Däne.

Klagen darf hier nur, dies will er sagen, wer zur Klage berechtigt ist. Er ringt darauf mit Laertes im Grabe. Diese Handlung ist wieder nur Symbol für die Gesinnung, hier wie so oft in diesem unvergleichlichen Drama. Von persönlichem Hasse Hamlet's gegen Laertes ist keine Spur zu entdecken.

Hört doch, Herr!

sagt er selbst zu ihm:

Was ist der Grund, daß ihr mir so begegnet?
Ich liebt' euch immer.

Und wie rührend bittet er ihn etwas später, ihm Verzeihung zu gewähren.

Der König, der doch auch bei diesem Auftritte zugegen ist, weiß nur zu sagen:

Er ist verrückt, Laertes.

Seine Gedanken sind ganz wo anders:

Bald werden wir der Ruhe Stunde sehn,
Solang muß Alles mit Geduld geschehn,

bemerkt er dem Laertes, seinem jetzigen Vertrauten.

Doch auch Hamlet sucht eine befreundete Seele auf, Horatio, und wie er ihm die Vorgänge auf dem Schiffe und den Auftrag des Königs mittheilt, muß dieser unwillkürlich ausrufen: „Was für ein König!", aber als Hamlet nun weiter mit der Farbe herausrückt und ihn fragt:

Was dünkt dir, liegt's mir jetzo noh genug?
Der meinen König todtschlug, meine Mutter
Zur Hure mochte; zwischen die Erwählung
Und meine Hoffnungen sich eingedrängt;

Die Angel warf nach meinem eignen Leben
Mit solcher Hinterlist: ist's nicht vollkommen billig,
Mit diesem Arme Dem den Lohn zu geben?
Und ist es nicht Verdammniß, diesen Krebs
An unserm Fleisch noch länger nagen lassen?

antwortet Horatio nicht: Thue es! sondern ausweichend:

Ihm muß von England bald gemeldet werden,
Wie dort der Ausgang des Geschäftes ist.

Also auch von dieser Seite her bald, und Hamlet fügt bedeutsam bei:

Bald wird's geschehn; die Zwischenzeit ist mein:
Ein Menschenleben ist, als zählt man eins.

Zum Wettkampf aufgefordert, läßt es sich Hamlet „in Gottes Namen" gefallen. „Geschieht es jetzt," sagt er, „so geschieht es nicht in Zukunft; geschieht es nicht in Zukunft, so geschieht es jetzt. Geschieht es jetzt nicht, so geschieht es doch einmal in Zukunft. In Bereitschaft-sein ist Alles."

Der Kampf findet statt. Hamlet und Laertes fechten. — Die Königin will auf das Wohl ihres Sohnes trinken, setzt aber irrthümlicherweise den für Hamlet bestimmten vergifteten Becher an ihre Lippen. Der König merkt es, wagt es aber nicht zu hindern. — Laertes trifft Hamlet, der indeß ohne darauf zu achten, daß er verwundet worden, zu kämpfen fortfährt, aber indem er nun durch ein Fechtmanöver sich der Waffe seines Gegners bemächtigt, verwundet er damit auch Laertes. — Beim Beginn des vierten Ganges sinkt die Königin um. „Was ist der Königin?" fragt Hamlet, sich selber noch immer vergessend. „Ich bin vergiftet," bekennt ihm sterbend die Königin. Da, nun auch seiner eigenen Wunde gewiß, schreit Hamlet laut auf:

O Büberei! — Ha! laßt die Thüren schließen!
Verrath! sucht, wo er steckt.

Laertes fällt und bekennt, sich selbst anklagend und den König als Urheber all dieser grauenerregenden Pläne: „Des Königs Schuld, des Königs!" — So ist kein Zweifel mehr für Hamlet, was zu thun:

Die Spitze auch vergiftet?
So thu denn, Gift, dein Werk!

Ihm auch noch den Giftbecher aufnöthigend, läßt er ihn „seiner Mutter folgen." Laertes und Hamlet wechseln Vergebung und sterben beide, erst Laertes, dann Hamlet, und sein letztes Wort, das wir von ihm hören, ist: „Der Rest ist Schweigen." Wahr für ihn, aber auch für uns. Wir stehen vor einem unergründlichen Geheimniß. Was wir hier können, ist schweigen und glauben.

So löſt Hamlet, dem Tode ſchon geweiht, ſeine Aufgabe, und dieſes iſt ihre einzig tragiſch mögliche Löſung, das unausbleibliche Reſultat von Hamlet's Charakter, ſeiner Aufgabe als ſolcher und der Handlung im Drama, dieſe als ein Ganzes betrachtet.

Alle die gewaltigen Kräfte, welche der Dichter in Bewegung ſetzte, die unſichtbaren wie die ſichtbaren, die irdiſchen wie die unterirdiſchen, haben darin ihren völligen Abſchluß gefunden. Ja, und einen ſolchen durch den Tod, als Mittel und Wirkung zugleich, der erhebt, indem er erſchüttert, beugt, indem er aufrichtet; und voll Staunen und Verehrung vor dieſer triumphirenden Macht des Todes fühlt ſich das ſchwache Geſchöpf zu der Frage getrieben:

O ſtolzer Tod,
Welch Feſt geht vor in deiner ew'gen Zelle,
Daß du auf Einen Schlag ſo viele Fürſten
So blutig trafſt?

Die Antwort darauf ruht in des Höchſten ewigem Rathe, und unbegreiflich ſind ſeine Gerichte!

IX.

Der Ausgang entſpricht dem Verlaufe; tödtend wie dieſer, iſt auch jener tödtend für Alle, die irgendwie in das unheilvolle Gewebe des Verbrechens hineinverflochten waren. Der Eine, der durchkommt, — Oſrik — ſoll nur die Art erhalten, die widerwärtige Höflingsnatur, die eben nie ausſtirbt und, ſelbſt wenn eine Welt zerfällt, ſich noch in die neue hinüberrettet, wie Ungeziefer, gegen welches Feuer und Waſſer vergebens wüthet. Dieſer Todeshauch, der die Handlung von Anfang bis zu Ende durchzieht, dringt faſt aus jeder Rede und Action dem aufmerkenden Betrachter entgegen, und gewiß iſt gar manches der Hauptperſon ungünſtige Urtheil nichts anderem, als dieſem einen Umſtande, weil in ſeiner dramatiſchen Bedeutung mißverſtanden, zuzuſchreiben. Aber die höhere Einheit, das bindende Element des Ganzen, als deſſen ſymboliſcher Ausdruck hier der Tod erſcheint, iſt ein tiefſittliches, ernſt religiöſes, iſt die Sühne im chriſtlichen Sinne des Wortes. Nichts bleibt ungeſtraft. Es waltet eine Gerechtigkeit. Gottes Auge wacht auch über das geringſte Vergehen. Jede Sünde verlangt nach Sühne. Alle haben den Tod verdient, weil Alle geſündigt haben. Der Dichter, deſſen Augen über die engen Grenzen von Raum und Zeit hinausſchauen, läßt uns bereits jenes Gericht vorauserleben, welches der Geſchichte Abſchluß, der Welt

Vollendung, der Beginn einer neuen Weltordnung ſein wird, das Weltgericht.

In alle die geheimen, wunderbaren Wege der göttlichen Gerechtigkeit, die nach menſchlichen Begriffen geradezu Umwege ſind, eröffnet ſich dem wachſamen Blicke eine ſo furchtbar überzeugende Einſicht, daß Jedem, der einigermaßen nachzuempfinden vermag, was des Dichters Gemüth zuerſt begeiſtert empfunden, ganz aus der Seele geſprochen iſt:

Laßt uns einſehn,
Daß Unbeſonnenheit uns manchmal dient,
Wenn tiefe Plane ſcheitern; und das lehr' uns,
Daß eine Gottheit unſere Zwecke formt,
Wie wir ſie auch entwerfen.

Sicher, und darum, weil eine Gottheit ohne uns über uns verfügt, geſchieht es, daß Hamlet vor ſeinem Ziele, der Löſung ſeiner Aufgabe ſteht, ohne es zu wiſſen, ohne daß es in ſeinem Plane lag, dasſelbe gerade auf dieſe Weiſe und zu dieſer Stunde zu erreichen. Je mehr er ſich aber dem entſcheidenden Augenblicke nähert, unbewußt und unbeabſichtigt, doch, von einer höheren Macht geführt, mit unwiderſtehlicher Gewalt demſelben zuſtrebend, um ſo todtenblaſſer wird ſeine Stimmung. Sich ſelbſt abgeſtorben, geiſtig todt, vollzieht er endlich das Todesurtheil „in Gottes Namen", während bereits der phyſiſche Tod den Proceß in ſeinen Gliedern begonnen hatte. Aber ſelbſt dieſer Tod hat ſühnenden Werth, er ſoll jene Schuld tilgen, durch welche auch Hamlet die Rache des Himmels gegen ſich herausgefordert, zwar gewiß nicht die gleiche, wie der König, „denn in dem Bilde ſeiner (des Laertes) Sache ſeh' ich der meinen Gegenſtück." Des Polonius Tod, für Hamlet an ſich ein verhältnißmäßig kleiner Fehler, durfte nicht ungeahndet bleiben, denn die ideale Gerechtigkeit unſeres Dichters hat ein gar genaues Maß. Das Große, das wahrhaft überwältigend Große aber iſt, wie Alles, auch das ſcheinbar ſich am meiſten Widerſtrebende, verwendet wird zu dem Gottesgerichte, zur Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit. Man kann wohl ſagen, dies ſei die Idee, der leitende Gedanke des Drama's, ein Reſumé der Weltgeſchichte, ein Vorſpiel des Weltgerichtes:

Und laßt der Welt, die noch nicht weiß, mich ſagen,
Wie alles dies geſchah: ſo ſollt ihr hören
Von Thaten, fleiſchlich, blutig, unnatürlich,
Zufälligen Gerichten, blindem Mord;
Von Toden, durch Gewalt und Liſt bewirkt,

Und Planen, die verfehlt zurückgefallen
Auf der Erfinder Haupt: dies alles kann ich
Mit Wahrheit melden.

In dieſem Punkte liegt die Erklärung für die ganz außerordentliche Wirkung dieſes ſhakeſpeariſchen Stückes. Es appellirt einfach an das Intereſſe, welches der Menſch von Natur aus am Menſchen hat, um ihm alsdann „den Spiegel vorzuhalten", um „dem Jahrhundert und Körper der Zeit" „den Abdruck ſeiner Geſtalt" zu zeigen; und dieſer Appell wird allzeit Anklang finden, ſolange der Sinn für Höheres auf Erden nicht erſtorben iſt.

Wir ſind vom Charakter Hamlet's ausgegangen und am Grundgedanken der Tragödie gelandet. Kann es anders ſein, wenn Hamlet wirklich der Held jener tragiſchen Sühne iſt, die ihm die Geiſtesſtimme gleich Eingangs abverlangte, die er aber nicht leiſten konnte, bis daß er ſelber, an die Grenzſcheide von diesſeits und jenſeits geſtellt, einen völlig klaren Blick in die Gerechtigkeit ſeiner Sache gethan, die zu verkünden ihm zuletzt nur deshalb erſpart wird, weil Alles um ihn herum „Mord ſchreit"? Hamlet und ſeine Sache ſind nicht zu trennen. Nur ſie wirkt in ihm und er nur für ſie. Auch in dieſer Darſtellung mußten ſich daher beide nothwendig die Hände reichen:

.... erkläre mich und meine Sache
den Unbefriedigten.

Dennoch gehört die Sympathie, der eigentlich tragiſche Genuß nur ihm an, dem Unglückskinde, dem ſchwergeprüften, hochberufenen Werkzeuge der ewigen Gerechtigkeit. Sein Schickſal ergreift uns ungleich tiefer als das eines Julius Cäſar oder König Lear, aber ſein Ende verſöhnt uns wieder mit demſelben, weil wir wiſſen, daß dieſe furchtbare Löſung für ihn Erlöſung iſt:

Da bricht ein edles Herz. — Gute Nacht, mein Fürſt!
Und Engelſchaaren ſingen dich zur Ruh!

Er hat endlich die verdiente Ruhe gefunden.

Mögen dieſe Bemerkungen im geneigten Leſer das Gefühl wachrufen, wie unzulänglich eben Alles iſt, was ſich über einen tragiſchen Charakter ſagen läßt, welchem ein Shakeſpeare ſo Vieles mitgegeben.

Druck von Mahlau & Waldſchmidt. Frankfurt a. M.

Die heilige Musik.

Von

Anton Walter.

Die Alles durchdringende Macht eines verkehrten Zeitgeistes, einer falschen subjectivirenden Aesthetik, einer verschwommenen, unklaren religiösen Richtung, die in bloßen Gefühlen und Stimmungen Andacht und Erbauung, d. i. Religion suchte, hat seit einem Jahrhundert die wahren Anschauungen über Kirchenmusik fast ganz aus dem Bewußtsein des Volkes gerissen und den so innigen Zusammenhang der Kirchenmusik mit der Kirche gelöst. Die Kirchenmusik wurde zu einer blos ästhetischen Sache erniedrigt und neben den Concert-, Kammer- und Theaterstil wurde der Kirchenstil gestellt.

So ihrer wahren Würde, ihrer eigentlichen Bedeutung, ihrer, göttlichen Schönheit beraubt, wurde die Musica divina zu einer Musica profana, die bloßen Menschenzwecken diente, die Musica sacra, die gewählte und geheiligte Dienerin des Altares, zu einer Dienerin der künstlerischen Laune und Willkür. Nicht blos Katholiken, auch Protestanten und Juden benützten den „Meßtext" als Compositionsmaterial, um ihren sog. religiösen Gefühlen in der Weise des Theaters und des Salons Ausdruck zu geben. Die J. Haydn'sche und Mozart'sche Kirchenmusik führte zu dem vielbewunderten Rossini-Stile. Und so sank die vollständig verweltlichte Kirchenmusik von ihrem eigentlichen Lebensgrunde, der Kirche und der Liturgie losgerissen, immer tiefer, so daß unser Görres sie mit den energischen und drastischen Worten charakterisiren konnte: „Diese neue Kirchenmusik mit ihrem frechen Instrumentenlärme, mit dieser Unzüchtigkeit in allen Formen und Bewegungen, mit dieser eitlen Koketterie, worin eine Partie die andere überbietet und damit Gottes Lob zu singen wähnt, gleicht einer Bajadere, die wiegend und tanzend einem indischen Gotte der unteren Gattung opfert. Der ernste strenge Choral hat leichten Gesellen Platz gemacht, die ihren Tumult und Muthwillen an heiliger Stätte treiben." Der Individualismus, der im Zeitalter der Reformation seine Zerstörungsarbeit begonnen, hatte auch die alte Tonkunst zur Erbärmlichkeit und vollständigen Entartung heruntergedrückt.

Das Fundament einer allgemein durchdringenden Kirchenmusik-Reform kann also offenbar nur dadurch gelegt werden, daß man wieder

über die Prinipizien liturgiſcher Muſik ſich klar wird. Das muß zum allgemeinen Bewußtſein gebracht werden, daß der Kirchengeſang ein Theil der feierlichen Liturgie iſt, ſo nothwendig zu ihr gehört, wie die Ceremonien und alle Forderungen des äußeren feierlichen Cultus, daß er alſo auch im Ganzen wie im Einzelnen dem Willen der Kirche als dem erſten kirchen-muſikaliſchen Geſetzgeber und nicht dem Belieben und der künſtleriſchen Willkür des Einzelnen unterſteht.

Von dieſem Standpunkte aus gehört auch die erfreuliche Thatſache der immer weitere Kreiſe ziehenden kirchen-muſikaliſchen Reformbewegung zu den tröſtlichen Erſcheinungen der Regenerirung des katholiſchen Lebens, des erſtarkten kirchlichen Bewußtſeins, welches alles Unlautere, rationaliſtiſch Verflachte und humaniſtiſch Abgeblaßte ausſcheidet. Zu der friſchen Lebensquelle des kirchlichen Geiſtes wollen wir, wie in der Wiſſenſchaft, ſo in der Kunſt zurückkehren, mit der Kirche wollen wir wieder denken und fühlen, beten und ſingen.

Indem wir nun daran gehen, Weſen und Aufgabe, Weihe und Würde der katholiſchen Kirchenmuſik darzuſtellen und dieſe vom geſchichtlichen, ethiſchen und liturgiſchen Standpunkte aus betrachten, ſage Niemand, es handle ſich dabei um eine ſpezifiſch muſikaliſche Frage, die in muſikaliſchen Fachblättern ihre Beſprechung finden ſoll. Nein, wir haben es mit einer weſentlich volksthümlichen und kirchlichen Sache zu thun und das richtige Verſtändniß hierin ſoll auch die Begeiſterung und Liebe zu unſerer heiligen Kirche mehren, und uns in ein beſſeres Verſtändniß der Liturgie einführen.

I.

Die Tonkunſt iſt unbeſtritten unter den Künſten der bevorzugte Liebling der Menſchen. Wieviel wird doch in aller Welt muſicirt, geſungen und geblaſen, geſtrichen und getrommelt! muſicirt mit Mund und Hand und Fuß, auf großen und kleinen Inſtrumenten, mit den Stimmbändern des menſchlichen Kehlkopfes und auf Orgeln, deren Blasbalg von einer Dampfmaſchine von 11 Pferdekräften in Bewegung geſetzt wird! muſicirt vom tiefſten Tone an mit 16 Schwingungen in der Secunde bis hinauf zum höchſten Tone mit 4000 Schwingungen! Aber es liegt in dem realiſtiſchen, materiellen Zuge unſerer Zeit, daß ſie den Meiſten nur zu Spiel und Scherz, zur Lebensluſt und Unterhaltung, ja Zerſtreuung und Unterhaltung dient. Um wie Vieles dachten die Alten der Vorzeit edler und erhabener von jener Kunſt, die ſie mit Auszeichung die Muſenkunſt

nannten. Von ihnen wollen wir vorerst eine würdige und edle Anschauung der Musik lernen und dann, nachdem wir von der gewöhnlichen und niedrigen Auffassung des alltäglichen Lebens uns gereinigt, in das Heiligthum der litürgischen Musik eintreten.

Das ist die allgemeine Anschauung, die wir in den Büchern der vorchristlichen Zeit finden: die Musik ist der Gottheit Gabe.

Von Apollo hat Orpheus die Leier erhalten, mit welcher der Sänger die Herzen der Menschen, der Thiere, der Bäume und Felsen, selbst die unerbittlichen Mächte der Unterwelt bewegt, und von ihm die Zaubergewalt der Stimme, durch die er Alles zur Freude des Lebens hinführt.

Alkinous redet den Herold bei dem Festmahle (Odyssee VIII.30) an:

„Auch rufe den göttlichen Sänger
Demodocos, denn wahrhaft ein Gott nur verlieh ihm die Gabe,
Welche die Herzen beglückt, wenn ihn die Begeistrung entflammet!"

Nach der Sage der neuen Edda gelüstet Odin nach dem kostbaren Schatze der Zwerge der Erde, welcher der wunderbare Zaubertrank war, die Herzen mit der Dichtkunst zu erfüllen. Er drang in die Höhle ein, schwang sich mit dem Zaubertranke wieder in Gestalt eines Adlers zum Himmel auf. Dort trank er und ward der Erfinder des Gesanges. Er vererbte diese Kunst auf Bragi, seinen Sohn, und Saga, seine Tochter. Von diesen kam sie zu den anderen Göttern und auch zu den Menschen.

Brahma gilt als Schöpfer der Musik und sein Sohn Nared als Erfinder des National-Musikinstrumentes, der guitarreähnlichen Vina. Alle alten indischen Melodien werden auf göttlichen Ursprung zurückgeführt und die Brahmen sind ihre natürlichen und heiligen Wächter.

Also die Musik der Gottheit Gabe! Und gottgeschenkte Musik soll auch die gottgeweihte sein, mit Vorzug eine Dienerin der Religion.

In der ältesten Griechenzeit hielt man sie so sehr der Gottheit heilig, daß sie selbst zum Theater nicht zugelassen wurde; nur der Gottesverehrung, dem Opfer, der Jugenderziehung sollte sie dienen (Plutarch). Auch im alten Rom hatte sie keine andere Bestimmung, als zur Verehrung der Gottheit und zur Entflammung patriotischer Tugenden. Amica templo, „die Freundin des Tempels," nennt sie deshalb der römische Dichter. Bei den Galliern und Germanen waren die Priester auch Sänger, Barden und Druiden. Tacitus in seiner „Germania" erzählt uns, wie sie in alten Liedern, welche die einzige Art von geschichtlichen Urkunden und Annalen seien, Tuisco, den Sohn

der Erde, und seinen Sohn, Mannus, den Stammvater des Volkes feiern.

Wie verhält sich die biblische Urkunde zur Sage und Anschauung der Völker?

Wie die Sprache, ist offenbar auch der Gesang Gottes Gabe. Am Anfange der Schöpfung, als die Erde grundgelegt wurde, jauchzten die Morgensterne und sangen jubelnd alle Söhne Gottes (Job 38, 7). In gleicher Weise ward mit den glücklichen Stammeltern in den Tagen des Paradieses das Wort des Lobes, der Anbetung und des Dankes zum heiligen Liede, das mit dem sündereinen Hymnus der unentweihten Schöpfung sich verband. Die Sprache, die der Schöpfer dem ersten Menschenpaare schuf, ward in der Liebe ihres Gottes zum Lobgesange verklärt. Und um auch kurz von dem auserwählten Volke Gottes zu reden, erinnere ich an den Wechselgesang Mosis, Aarons und Marias (Ex. 15), an den Gesang der Kinder Israels an den Grenzen Moabs (Num. 21, 17), an das Lied Deborahs und Baraks (Jud. 5), an die Einrichtungen des gottesdienstlichen Gesanges durch den königlichen Sänger David. 288 Gesangmeister waren zur Unterweisung von 4000 levitischen Sängern angestellt und hier dürfen wir wohl mit dem heiligen Augustinus folgern: Gott der Herr ist es gewesen, der wie er nicht nur das Ceremoniell, sondern auch den Bau des Tempels und seine innere Einrichtung bis in das Kleinste ordnete, so auch durch Gesetz und Inspiration die Art des Tempelsgesanges bestimmte.

Doch wir hätten nicht die ganze Ehre und Achtung, welche der Tonkunst durch die Vorzeit geworden, erwähnt, wenn wir nicht auch die Musik als einen bedeutenden Factor des Culturlebens, in ihrer ethischen und pädagogischen Bedeutung bei den Alten ins Auge faßten.

Selbst dem nüchternen Chinesen galt die Musik als ein so großartiger Culturfactor, daß einer seiner größten Weisen, Confucius, den merkwürdigen Ausspruch that: „Wollt ihr wissen, ob ein Land wohl regiert und gut gesittet ist, so hört seine Musik."

In Bezug auf den Einfluß der Tonkunst auf das Culturleben wagt der bekannte Professor Lasaulx in seiner Philosophie der schönen Künste (S. 123) den viel sagenden, interessanten Satz: „Geschichtlich im Leben der Völker ist ein großer und guter Theil aller leiblichen, geistigen und sittlichen Charakterbildung von der Musik ausgegangen und an ihre Ausübung geknüpft. Die Musik war die älteste Weisheit, das Wissen des Wissens."

Doch hören wir die Anschauung der beiden Koryphäen der Philosophie des Griechenthums, Plato und Aristoteles!

Plato sagt über die ethische Aufgabe der Musik: „Gleich den anderen Künsten muß die Musik dem Staatszwecke dienen; sie ist der Hort des Staates, an dem nicht gerüttelt werden kann, ohne den Verfall der bestehenden Sitten und Gesetze herbeizuführen. Die Ansicht, daß Musik zum Vergnügen dienen, der Seele eine angenehme Empfindung geben solle, ist falsch und verwerflich. Die Musik soll Liebe zum Guten, Haß und Tadel des Schlechten einflößen. Nichts dringt so tief in die Seele und haftet dort so fest wie Rhythmus und Harmonie, darum macht gute Musik den Hörer edel und gut, schlechte verdirbt ihn. Auf die Musik werden einsichtsvolle Regenten vor Allem ihr Augenmerk richten; sie werden nie in die Tonkunst einen sittenlosen und verweichlichenden Charakter einschleichen lassen. Eine neue Tonweise einführen, ist nichts anderes als alles Bisherige aufs Spiel setzen. Wer die alte Musik ändert, verändert damit das Fundament der ganzen Staatsordnung, die Stimmung der Gemüther, die daraus entstehende Gesinnung der Menschen. Schlechte Musik ist gefährlicher als irgend etwas Anderes, weil sie bei leiblichem Genusse schlechte Sitten lehren kann, wenn man sich daran ergötzt. Alles menschliche Leben bedarf der Eurythmie und Harmonie. Deshalb soll man schon die Knaben mit den besten Werken der melischen Dichter bekannt machen und in Musik üben, damit hierdurch ihre Seelen an Maß und Wohlordnung gewöhnt und tüchtig werden zu Wort und That. Die Musik ist darum ein wesentliches Bildungsmittel der Jugend, um ihr Liebe zum Guten und Schönen einzuflößen, da nichts so leicht in die noch weiche und zarte Seele einfließt als die verschiedenen Tonweisen, die mit fast unglaublicher Macht nach beiden Seiten hin aufzuregen sowohl als zu beruhigen vermögen."

Und Aristoteles, der Meister des kritischen Denkens! „Die Musik dient zur Erholung, zur sittlichen Erziehung, zur Katharsis (Beruhigung des Gemüthes), zum edlen, geistigen Genusse. Das Vergnügen, welches die Musik gewährt, ist an sich nicht tadelhaft, sondern zur Erholung von anstrengender Arbeit sogar nothwendig. Aber die Musik wäre zu tief gestellt, wenn man ihren Nutzen aufs Vergnügen allein beschränken wollte. Die Musik ist geeignet, auf die Tugend und den sittlichen Charakter einzuwirken und letzteren zu bessern. Wie der Arzt den kranken Körper von denjenigen Stoffen befreit, welche das Uebel veranlassen, und die Heilung bewirkt, so gibt es Fälle und Seelenstimmungen wo die Seele von dem einseitigen Pathos einer Leidenschaft gedrängt, sich nach Erleichterung sehnt, sei es, daß dieser Affect

niederdrückend ist, wie Leid und Kummer, wo dann die Musik in klagenden Weisen für sie gleichsam das Wort nimmt und im Ausströmen der Melodie das Seelenleiden zugleich ausströmt und in der befreiten Seele das Gefühl des Trostes zurückbleibt; sei es, daß der Affect ein kräftig anregender ist, wo dann die Musik die Aeußerung des Affects herbeiführt und dazu anregt, den Affect im kräftigen Handeln zu bethätigen. Die Tugend besteht darin, daß man an dem Guten Wohlgefallen und an dem Schlechten Mißfallen habe. Die Musik ist daher eines der besten und wichtigsten Erziehungsmittel und sie ist es umsomehr, da gerade bei der Jugend durch das mit ihr (der Musik) verbundene Vergnügen die Wirkung nicht wenig verstärkt wird. Der junge Staatsbürger soll durch den musikalischen Unterricht lernen, das Schöne an Melodien und Rhythmen mit klar bewußter Einsicht zu erkennen, zu empfinden, zu genießen und auf solche Weise den wahren sittlichen Nutzen daraus zu ziehen."

Nun denn — sind das nicht großartige, ich möchte fast sagen unsere Zeit beschämende Anschauungen über Wesen und Aufgabe der Tonkunst?

Wir fragen: warum soll heute nicht mehr gelten, was damals galt? ist die Zaubermacht der Musik über das Menschenherz gebrochen? warum sollte eine Kunst, welche anerkanntermaßen die größte Gewalt hat über den Menschen und die tiefinnersten Saiten seines Herzens anzuschlagen im Stande ist, vom Werke der Erlösung und Heiligung der Menschen ausgeschlossen sein? Soll das Wort des Culturhistorikers Riehl: „Die Musik ist ein ebenso gewaltiger Faktor in der Gesittung eines Volkes wie Poesie und bildende Künste und Wissenschaft" blos von der Profan-Musik gelten?

Unsere heilige Kirche, die Erlöserin der sündebefleckten Menschen, die sie zu Wahrheit und Gnade, zu den ewigen Gütern des Himmels empor führen soll, hat den reinen und lauteren, den edlen und erhabenen Beruf der Tonkunst erfaßt und nimmt sie in ihren Dienst zur Ehre unseres Gottes, an dessen Altären die heiligen Gesänge tönen, zur Erbauung der Gläubigen, auf welche die Musik ihre Zauberkraft nicht verloren haben soll.

Seit jenem Augenblicke, da bei der Menschwerdung des ewigen Wortes die heiligen Engel sangen (Luc. 2, 13) und da bei der Einsetzung des heiligsten Geheimnisses der Eucharistie der Gottmensch selbst „den Hymnus sang" (Matth. 26, 30), begann im neuen Bunde der Gnade ein neues Lied, das wiederhallte nach der Mahnung des Apostels (Apostelgesch. 2, 47; Col. 3, 17; Eph. 5, 19) in

den dunklen Räumen der Katakomben und in den weiten Hallen der Gotteshäuser, welche die freie Kirche sich baute. Ja, an den Altären des wahren Gottes, in der Anbetung und in dem Lobe des eucharistischen Gottmenschen hat die Musik ihren höchsten Beruf, ihre erhabenste Weihe gefunden. Jetzt entfaltet sie sich im Liebeseifer, Gott zu dienen und der Erlösung seiner Kinder, von Jahrhundert zu Jahrhundert; jetzt treibt sie die Wunderblume des gregorianischen Chorales, den die Kirche zu ihrem Gesange sich erkoren; sie fügt auf dem Fundamente dieses eigenartigen Gesanges harmonisch Melodie zu Melodie, bis nach den Uebergängen des Organum, der Fauxbourdons u. s. w., der Kunstbau der polyphonen Harmonie vollendet ist; jetzt steigt zum Throne des Allerhöchsten das Lob- und Bittgebet der Musica divina im einfachen lieblichen Gesange des unisonen Chorales und im Kunstwerke der Polyphonie empor.

Wollen wir der Kirche Sorge und Thätigkeit für ihren Liebling unter den Künsten, den Gesang, kennen lernen, so schlagen wir ihre liturgischen Bücher auf, ihre Missalien, Gradualien, Antiphonarien, Vesperalien ꝛc., in denen sie all ihr Beten zum Gesange verklärt hat, in denen sie die kostbaren Perlen ihrer Lieder aufbewahrt; so denken wir an die kirchenmusikalischen Bemühungen eines Ignatius von Antiochien, Athanasius, Basilius, Ephrem, Ambrosius, Augustinus, Gregor des Großen, Vitalian, Bonifacius, Johannes XXII., Pius V., Gregor XIII., Paul V., Urban VIII., Benedictus XIV., Pius IX.; lesen wir die hundert Verordnungen durch den Mund der Päpste, der Bischöfe, der allgemeinen und Provinzial-Concilien, Diöcesansynoden und Ordinariate; sehen wir auf ihre Liebe, die sie dem Reformvereine der Musik, nämlich dem Cäcilienvereine zuwendet durch den Segen des päpstlichen Breve's vom 16. December 1870, durch den Patronat ihrer Bischöfe, durch die kirchliche Organisation in den Diöcesan-, Bezirks- und Pfarrvereinen. In Allem zeigt es sich, daß die Tonkunst, der Liebling der Menschen überhaupt, auch in besonderer Weise der Liebling unserer heiligen Kirche ist.

II.

Worin liegt nun für die Kirche die Bedeutung der Musik? was hat diese in der katholischen Liturgie für eine Aufgabe?

Diese Fragen wollen wir uns aus dem Geiste und Willen der Kirche heraus beantworten und wir werden sehen, welch eine erbärmliche Auffassung unsere Musikanten mit ihrer „Unterhaltungsmusik"

in der Kirche von der Musica sacra haben, wie unsere sog. „elegante“ und „schöne“ Musik wie ein Hohn auf die göttlichen Geheimnisse der Liturgie klingt.

Den Kern und das Wesen der kirchenmusikalischen Frage spricht in wenig Worten treffend ein bischöflicher Erlaß von Regensburg (16. April 1857) aus: „Die Kirche hat Musik, weil sie ein Opfer hat, weil ihr die Feier des göttlichen Lobes obliegt.“ Erörtern wir den innigen Zusammenhang zwischen Liturgie und Musik!

In einer großartigen Vision schaut der heilige Evangelist Johannes (Apoc. 4, 5 u. 7) den Adler, der zu den ewigen Geheimnissen) der Gottheit sich emporgeschwungen, die Liturgie, wie sie in den unendlichen Räumen des Himmels vor dem Throne des göttlichen Lammes vollzogen und gefeiert wird. Im Lichte der Liturgie des Himmels leuchtet uns die wahre Form und Gestalt der irdischen Liturgie.

„Und siehe, ein Thron stand im Himmel und auf dem Throne war Einer, der da saß.

Und der da saß, war von Ansehen ähnlich einem Jaspis und Sarderstein und ein Regenbogen war rings um den Thron, ähnlich von Ansehen einem Smaragde.

Und rings um den Thron vier und zwanzig Throne und auf den Thronen vier und zwanzig Aelteste sitzend, angethan mit weißen Gewändern und auf ihren Häuptern goldene Kronen.

Und von dem Throne gingen aus Blitze und Stimmen und Donner und sieben Fackeln brannten vor dem Throne, welches sind die sieben Geister Gottes.

Und von dem Throne wie ein gläsernes Meer, krystallähnlich und in Mitte des Thrones und rings um den Thron vier Lebendige.

Und sie hatten keine Rast Tag und Nacht, indem sie sprachen: Heilig, heilig, heilig ist Gott, der Herr, der Allmächtige, der da war und der da ist, und der da kommt.

Und wenn die vier Lebendigen Ruhm und Ehre und Dank gaben dem, der da sitzet auf dem Throne, der da lebet von Ewigkeit zu Ewigkeit, fielen die vier und zwanzig Aeltesten nieder vor dem, der da sitzet auf dem Throne, und sprachen:

Würdig ist Gott, unser Herr, zu empfangen Ruhm und Ehre und Macht; denn du hast alle Dinge geschaffen und wegen deines Willens waren sie und wurden sie geschaffen.

Und die Tausende von Engeln rings um den Thron singen:

Würdig ist das Lamm, das geschlachtet ward, zu empfangen die Macht und die Gottheit und Weisheit und Stärke und Ehre und Herrlichkeit und Lobpreisung.

Und alle Creaturen stimmen in diesen Gesang ein mit den Worten: Dem, der da sitzet auf dem Throne und dem Lamme die Lobpreisung und die Ehre und die Herrlichkeit und die Macht von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Und die ganze Schaar der Engel nebst den Vier und zwanzig rufen: Amen, Preis und Herrlichkeit und Weisheit und Dank und Ehre und Macht und Stärke unserem Gotte in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen!"

Welch ein wunderbar erhabenes Bild der Liturgie, wie sie der verklärte Gottmensch, das göttliche Opferlamm, „der Opferpriester im Allerheiligsten" (Hebr. 8, 2) feiert! Vergegenwärtigen wir uns dieses Opfer der himmlischen Liturgie recht lebendig, um die Großartigkeit der irdischen Liturgie einigermaßen zu begreifen!

Denn eben dieses ewige Opfer des Himmels erscheint in der Zeit als Opfer auf unseren Altären!

Damit nun aber in aller Majestät und Erhabenheit, in geziemender und würdiger Form der Göttliche unter uns erscheine, unser ewiger Hohepriester zur Erde sich niedersenke, damit aber auch des Menschen Geist und Herz leichter von der Erde sich losreiße und dem Göttlichen sich zuwende, hat unsere heilige Mutter, die den irdischen Sinn des Menschen weiß, von Gottes Geist geleitet, die Feierlichkeit der Liturgie angeordnet. Sie umgibt den Priester mit einer Schaar heiliger Diener; sie befiehlt den Gebrauch des Weihrauches und schreibt großartige, tief bedeutungsvolle Ceremonien vor. Und auch die Tonkunst, die mächtigste und ergreifendste aller Künste, hat sie gewürdigt, cooperari in opere Dei, mitzuwirken an diesem Gotteswerke des eucharistischen Opfers. Wie in den Räumen des Himmels die Hymnen der Geister und Heiligen nach der Vision des heiligen Evangelisten und dem Lamme ertönen, so feiert auch die Kirche ihre Liturgie unter den Lobgesängen der Gemeinde, in Psalmen und Hymnen. „Mit ihnen (den Chören des Himmels), wir bitten dich, laß auch unsere Stimme mit eintönen, die wir mit demüthigem Bekenntnisse das Trisagion sprechen." (Präfation.)

Oder wie wäre es anders möglich? Die Kirche hat den Opferaltar der Liebe unseres Gottes, ihr sind die göttlichen Geheimnisse anvertraut, sie bewahrt die Schätze der Gnade und Heiligung, sie hat die Verheißung der Zeit und Ewigkeit. Angesichts dieser Ge-

heimniſſe und ſolcher Wohlthaten, was für Gefühle der Dankbarkeit und des Glaubens, der Anbetung und der Liebe, der Freude und Bewunderung, des Triumphes und der Hoffnung erfährt und fühlt ſie nicht! Soll ſie ſich begnügen, durch das einfache Wort ſie auszudrücken? Nein, ſie brechen mit Macht im Liede, der eigentlichen und lebendigen Sprache des Herzens hervor und in melodiſchen Geſängen kommen ſie über ihre Lippen!

Aus dem lebendigen Quelle der Gefühle und Empfindungen der Kirche fließen die herrlichen Geſänge in ungezählter Mannigfaltigkeit, in lieblicher Schönheit, in ergreifender Wahrheit, wie ſie ihre, die liturgiſchen Bücher uns bewahren.

Betrachten wir nun die kirchliche Muſik als liturgiſche im Einzelnen nach Inhalt und Form!

Die Liturgie der katholiſchen Kirche iſt das wunderbare, herrliche Werk des heiligen Geiſtes. (Vgl. Guéranger, Das Kirchenjahr, Einleitung.)

Wie ein gewaltiger Sturm und zugleich im bezeichnenden Bilde feuriger Zungen iſt der heilige Geiſt am Pfingſttage zur Kirche herabgeſtiegen. Seit dieſem Augenblicke weilt er auch als der Schöpfer ihrer Sprache, als der Urſprung ihres Betens in ihr: er legt ihr ihre Bitten, ihre Lobgeſänge in den Mund, er erregt ihre Begeiſterung, er erweckt ihre Sehnſucht, er jubelt mit ihr, er trauert mit ihr.

Faltet die Kirche zum Gebete die Hände und öffnet ſie den Mund zu heiligen Geſängen, dann ſchöpft ſie unter dem Beiſtande des göttlichen Geiſtes, der ſchon die Pſalmiſten und Propheten beſeelt, aus den Büchern des alten Volkes Gottes den Inhalt ihrer Geſänge, dann ſtimmt ſie die Lieder an, die in den Büchern des Neuen Bundes verzeichnet ſind, dann „läßt ſie Raum dem Geiſte, der ſie beſeelt und ſingt ein neues Lied.“ Wie die Bücher der Teſtamente nach dem katholiſchen Glauben Gottes Wort, inſpirirt durch den heiligen Geiſt ſind, ſo erachtet der katholiſche Sinn auch das als vom göttlichen Geiſte überwacht, was im Laufe der Jahrhunderte dem lebendigen Bewußtſein der Kirche und der Begeiſterung heiliger Männer entſtrömt, ausdrücklich in die kirchliche Liturgie aufgenommen worden iſt, wie Hymnen, Sequenzen, Präfationen u. a.

Und ſo iſt denn wirklich an dem liturgiſchen Worte Nichts gewöhnlich, niedrig, alltäglich, profan, Alles erhaben, großartig, ideal, göttlich; es iſt die überwältigende Poeſie des heiligen Geiſtes. Die eigentliche Sprache der Poeſie aber iſt die Muſik, die ſo zur

Feiersprache des Cultus wird und zum Ausdrucke der Gefühle und Empfindungen unserer heiligen Kirche. Die knospende Rose, gepflanzt in der Jordansau der Liturgie an den Wassern der Gnade möchte ich den liturgischen Text nennen, und die Rose entfaltet sich — die volle Schönheit des kirchlichen Wortes ist der heilige Gesang.

Wie wir so nach dieser Anschauung das liturgische Wort in der Prosa des Alltagslebens uns nicht denken können, sondern nur im Charakter des Erhabenen und Großartigen, des wirklich Poetischen, so muß sich nothwendig das poetische Wort zum Gesange verklären; der tiefe Inhalt des göttlichen Gedichtes an Gefühlen und Empfindungen muß wiederklingen in den Melodien und Harmonien der Tonkunst. Hier haben wir den tiefsten, innersten Grund, warum die Kirche nothwendig der Musik, des Gesanges bedarf.

Doch nicht blos Wort und Ton, Poesie und Musik ist die Liturgie, sondern vorzüglich auch That, welche Wort und Ton begleiten; sie ist das erhabenste Drama des Opfers Christi zum Heile der Welt, die That der Erlösung der Menschen aller Zeiten. Und dieses Drama der katholischen Liturgie vollzieht sich Tag um Tag, Fest um Fest im liturgischen (Kirchen-)Jahre, dessen Mittelpunkt und Ende Christus ist. Immer und immer wieder führt die Mutter im lebendigen Bilde den Kindern die Großthat der göttlichen Erlösung vor zum Gedächtniß der Wahrheit, zur Vermittlung der Gnaden, welche an die Wahrheit geknüpft sind.

Jetzt bereitet sie durch das Bewußtsein des Sündenelendes und der Nothwendigkeit des Erlösers auf den Gottgesandten vor; dann kniet sie vor der Krippe des göttlichen Kindes, das gekommen ist, das Reich der Wahrheit und Gnade aufzurichten. Jetzt lebt sie mit ihrem göttlichen Stifter die Tage von Bethlehem und Nazareth; dann begleitet sie ihn, predigend und Wunder wirkend auf seinem Wege durch Palästina. Jetzt zeigt sie das Leiden des Königs der Martyrer und trauert vor dem Kreuze auf Golgatha; dann triumphirt sie mit dem Erstandenen. Jetzt sieht sie den Sieger über Sünde, Tod und Hölle in den Himmel aufsteigen; dann jubelt sie über den Geist der Wahrheit und Gnade, den der göttliche Mittler sendet. Und wie sie in ihrem eigenen, dem liturgischen Jahre dem majestätischen Gange der Sonne, welche ist Christus, folgt, so schaut sie auch beständig auf zu den lieblichen Sternen, die um den König der Gestirne geschaart sind, zu dem freundlichen Morgensterne des Tages der Erlösung, welcher ist Maria, die heilige Jungfrau und Mutter, zu den Chören der Engeln und Heiligen.

III.

O dieſes herrliche Bild und Leben der katholiſchen Liturgie! Dieſes Bild ſollen wir Tag um Tag zu unſerer Freude betrachten, mit dieſem Leben ſollen wir erfüllt ſein. Und doch — wie fremd iſt die heilige Liturgie der chriſtlichen Welt geworden! Ein Buch räthſelhaften Inhaltes, deſſen Sprache vielfach nicht mehr verſtanden wird!

Wie war es in früheren Zeiten? wie ſoll es wieder werden? was hat die liturgiſche Muſik als Dienerin des göttlichen Wortes dabei für eine Aufgabe?

Die Liturgie war die Schule des übernatürlichen Lebens für Volk und Prieſter. Aus ihr haben die Väter und Lehrer der Kirche Licht und Begeiſterung geſchöpft, in ihr die Martyrer, Bekenner und Jungfrauen Kraft gefunden. „Woher nahmen, ſagt Abt Guéranger, der hochverdiente Reformator der Liturgie in Frankreich, die heiligen Lehrer der erſten Jahrhunderte, die erhabenen Patriarchen der Wüſte, das Licht und die Gluth, die in ihnen lohte und deren lebhafte Spuren ſie in ihren Schriften und Werken uns hinterlaſſen haben? Wer gab dem ſeraphiſchen Bernhard dieſe wunderbare Salbung, die wie ein Strom von Honig alle ſeine Schriften durchfließt? dem Verfaſſer der Nachahmung Chriſti dieſe Milde, dieſes verborgene Manna, das nach ſo vielen Jahrhunderten immer noch ſeine Kraft behält? wer Ludwig von Blois dieſe nicht wiederzugebende Zartheit, die Jeden auf das tiefſte bewegt? Wer gab es ihnen, wenn nicht der beſtändige Verkehr in der Liturgie, welche ſie mit ihren Geſängen und Gebeten umgab, wie die Luft, die ſie einathmeten?“

„Die Liturgie iſt für Alle ohne Ausnahme das vortrefflichſte Andachtsbuch, dem kein von einem einzelnen Menſchen, wie heilig und hochbegabt er auch ſein möge, verfaßtes Andachtsbuch verglichen werden kann. In ihr findet ſich Alles für Alle. Sie iſt die unvergängliche Speiſe der ächten Andacht, ſie iſt das Manna, das für jede Seele den ihr zuſagenden Wohlgeſchmack beſitzt. Sie predigt mächtiger, lieblicher, wirkſamer als alle Prediger; ſie lehrt andächtiger, inniger, erhabener beten als alle anderen Andachtsbücher; ſie bereitet am beſten auf den würdigen Empfang der heiligen Sacramente vor. In ihr tritt Chriſtus mit all ſeinen Geheimniſſen und Gnaden uns näher als ſonſt irgendwo. In ihr iſt und lebt Er in unſerer Mitte; in ihr weht am wärmſten der Hauch ſeines Geiſtes. In ihr treten wir am fühlbarſten in die Gemeinſchaft der Engel und Heiligen. In ihr leuchtet die Wahrheit der göttlichen Geheimniſſe der betenden Seele heller

ein und enthüllt sich ihr die Wissenschaft der Heiligen mit überzeugenderer Klarheit. In ihr athmet Alles Glauben, Alles Hoffnung, Alles Liebe."

Doch jener zersetzende Geist des Reformationszeitalters, der das Band des glaubensfreudigen Gehorsams gegen die Kirche löste und den Menschengeist frei machte von der Autorität, löste auch die innige Verbindung mit dem kirchlichen Leben und machte das Menschenherz frei von dem Fühlen der Kirche. Es war der Subjectivismus des Protestantismus und der Rationalismus, der seine schlimmen Wirkungen auch auf dem Gebiete des kirchlichen Gebetslebens äußerte. Nicht mehr mit der Kirche, mit der Sprache des heiligen Geistes wollte man beten, sondern Hunderte von Privatgebetbüchern, welche im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte erschienen, sollten das officielle Gebet der Kirche ersetzen. Man wähnte in diesen Producten des Menschenherzens mehr Licht und Wärme, Nahrung und Förderung des geistigen und sittlichen Lebens zu finden als in dem Gotteswerke »opere Dei«. Je weniger man nun in dieser Zeit, wo der Indifferentismus Prinzip geworden, an den kirchlichen Officien sich betheiligte, dem kirchlichen Gebete beim heiligen Opfer in seinen veränderlichen und unveränderlichen Theilen folgte, je mehr man die liturgischen Bücher weglegte und Privatandachten sich hingab, um so mehr verschwand natürlich auch Verständniß und Begeisterung für den Geist und das Leben der Liturgie; um so räthselhafter wurde der göttliche Kreislauf des mystischen Lebens der Kirche in dem Kirchenjahre; um so unbekannter und unerwarteter wurde auch der liturgische Text bei sacrificium und officium.

Was nun die Liturgie für das kirchliche Leben in früheren Zeiten war, das soll sie in unseren Tagen durch Gottes Gnade wieder werden und gerade Verständniß und Begeisterung, enge Verbindung und inniges Mitleben mit ihr kann als Gradmesser des kirchlichen Lebens bezeichnet werden.

Um dieses liturgische Fühlen und Leben in der Kirche wieder zu realisiren, die Liturgie dem Volke und das Volk der Liturgie zurückzugeben, hat auch die wahre, ächte kirchliche Tonkunst eine Aufgabe. Und wahrlich nicht der geringste Theil der Arbeit ist ihr zugewiesen. Wie löst sie ihre Aufgabe? Sie thut es vor Allem durch ihren Gegensatz mit der weltlichen Musik.

Die Musica sacra hat keine einschmeichelnden Lieder, keine ansprechenden Arien, kein fröhliches, heiteres Formenspiel, dramatisch leidenschaftliches Ensemble, kein theatralisches Pathos. Nein, Alles

an ihr ist ernst, leidenschaftlos, Alles edel, überirdisch erhaben wie der Bau des Gotteshauses, wie die Symbolik der Cultgegenstände, wie die Ceremonien und der Ritus des feierlichen Gottesdienstes.

Woher das? woher der Ernst, die weihevolle Ruhe? Von den Fundamentalsätzen der christlichen Wahrheit. Der Kirchengesang ist Gebet, Gottesdienst. Gott aber ist der Herr des Himmels und der Erde, vor dem die heiligen Schaaren der Cherubim und Seraphim in Lob und Anbetung niedergeworfen sind! Es ist unser Gott und Erlöser, der sich im heiligen Opfer zur Erde niedersenkt. Es ist die Wahrheit und der Ernst des Unendlichen und Göttlichen, was das heilige Opfer umgibt. Es ist der Ernst der Unsterblichkeit der Seele, die durch das Opfer erlöst werden soll, der Ernst der Ewigkeit, der hereinragt in die Zeit. Daher die heilige und überirdisch großartige Weihe, welche den Kirchengesang verklärt. Und so führt die Musica sacra schon durch ihren Gegensatz mit der profanen Musik in den feierlichen Ernst, die erhabene Wahrheit der katholischen Liturgie ein.

Hören wir z. B. ein Kyrie eleison beim heiligen Amte mit sinnlich einschmeichelnder Melodie, begleitet durch ein tändelndes Orchester, durch das fröhliche Gaukelspiel der Violinen, denen gleichsam drohend und einschüchternd zur sicheren Eroberung der Gottesburg und Erzwingung des Erbarmens die Pauken und Trompeten beigegeben sind — wo ist da der Ernst des Schuldbewußtseins, des Reueschmerzes? Solche Musik klingt wie Spott gegen den erzürnten Gott und Herrn; athmet nicht die Wahrheit der katholischen Liturgie; ist ein Product der Phrase und Mode; ist nicht Gebet und Gottesdienst. Eigenthümlich! man findet es ganz in der Ordnung, daß der Priester bei der heiligen Messe nicht in der profanen Kleidung des Tages erscheine, daß die Ceremonien der heiligen Messe andere sind als bei der Hofetikette. Daß aber auch die Musica divina und sacra einen von der weltlichen Musik verschiedenen Charakter an sich tragen müsse, will man gar nicht begreifen. Die Arien und Klänge auf der Straße und im Theater will man auch in der Kirche hören.

Die Kirchenmusik löst ferner ihre liturgische Aufgabe durch ihren Gehorsam gegen die Kirchengesetze.

Gehorsam? Ist die Kunst nicht frei? Ist sie nicht freie Schöpfung des Genies? Soll dieses sich binden lassen durch unzeitgemäße Verordnungen? Soll nicht im ungehemmten Fluge der Künstlergeist schaffen, wozu die kirchliche Idee ihn drängt?

Nun gut; schauen wir uns die kirchliche Tonkunst an, die sich

frei gemacht; wie weit hat es denn diese emancipirte Kirchenmusik gebracht? Wie weit das Genie ohne den Gehorsam? Allerdings zu schönem Formenspiel, zu lieblichen und anmuthigen Harmonien, zu ansprechender effectmachender Kirchenmusik; aber der Geist der kirchlichen Wahrheit und das Leben der katholischen Liturgie ist nicht in solcher bloßen „Geniemusik". Es ist nur Theaterpathos oder im besten Falle Oratorienstil auf dem Kirchenchore.

Und die Dii minorum gentium! Sie haben vollständige Zerrbilder von Kirchenmusik geschaffen. In den Bravourarien, Rouladen, Trillern, in den süßen, tändelnden, drastisch malenden Messen und Vespern der „eleganten," „schönen," „Salon"-Kirchenmusik ist nicht der Geist der Kirche, sondern sie ist trotz des liturgischen Textes Musica profana am heiligen Orte. Häufig sind sie nichts anderes als willkürliche Modulationen auf der Orgel, denen der kirchliche Text unterlegt ist. Und das ist nicht Kirchenmusik — weder Kunst, noch kirchliche Kunst; sondern Handwerksmache, wie sie der Anstreicher in der Malerei auch liefert.

Daß der Gehorsam gegen die Kirche die Entfaltung und den Flug des Talentes nicht hemmt, sehen wir an den Meisterwerken der kirchlichen Tonkunst des XVI. Jahrhunderts, die für alle Zeiten als Ideale und mustergültige, unerreichbare Kunstwerke gerühmt werden müssen.

Je gehorsamer die kirchliche Musik ist, um so freier ist sie von der Sinnenlust der Erde, um so schöner, edler, idealer, umsomehr entspricht sie wie ihrer Idee, so ihrem Zwecke. Im Gehorsame wirft sie die Sclavenketten der weltlichen Musik ab und herrscht als Königin der Künste, bekleidet mit dem Schmuck einer überirdischen Schönheit.

Gehorsam nun, wie die kirchliche Tonkunst sein soll, singt sie bei liturgischen Feierlichkeiten, z. B. bei einem Hochamte, bei der Vesper, nicht in der Sprache des Landes, sondern in der Sprache der Liturgie, dem ernsten und würdevollen Latein, voll von Klarheit und Bestimmtheit, Fülle und Wohlklang. Verliert die Kirchenmusik dadurch? Nein; indem sie diese dem alltäglichen Leben und dem gewöhnlichen Verkehr entrückte Sprache singt, führt sie in das Mysterium der katholischen Liturgie ein. Der feierliche lateinische Kirchengesang erscheint wie ein heiliges Gewand, ein mystischer Schleier für die anbetungswürdigen Opfergeheimnisse, welche wir hienieden nur im Halbdunkel des Glaubens erkennen und deren unverhüllte Anschauung uns einst im Himmel als Lohn des demüthigen Glaubens zu Theil wird.

Die heilige Dienerin am Altare ſingt nur den liturgiſchen Text und den ganzen Text, wie Miſſale und Vesperale ihn verlangen. Sie kürzt nicht nach Belieben, läßt nicht aus, fügt nicht hinzu. „Nur das liturgiſche Wort der Kirche und das ganze Wort!“ das iſt ihr Canon.

Und wenn das kirchliche Geſetz den gregorianiſchen Choral gebietet, wie z. B. im Advente, in der Faſtenzeit, bei Requiem, oder wie auch in dieſer Zeit, die Orgel verbietet, ſo gehorcht ſie in der lebendigen Ueberzeugung, daß triftige Gründe die Kirche zu ſolcher Ordnung veranlaßt haben. Sie kennt keine Offertorien für jedes Amt, keine Vesperpſalmen für jede Vesper u. ſ. w. Nun denn, nicht wahr? wenn wir an die Dutzend und Dutzend Freiheiten denken, welche ſich die freie Kunſt erlaubt, ſehen wir es gut ein, daß die Kirchenmuſik vielfach das Gehorchen verlernt hat und durch den Unfug und Mißbrauch ihre Würde und Schönheit entſtellt.

IV.

Die Kirchenmuſik löſt endlich ihre liturgiſche Aufgabe durch den Geiſt und das innere Leben ihrer Compoſitionen.

„Im Geſange hat die Kirche die Mittel, auch die allerinnerſten und unausſprechlichen Empfindungen auf das zarteſte vollkommen auszudrücken und mitzutheilen. Im Geſange ſind ſelbſt die Zuſtände der Ekſtaſe noch erreichbar; wo kein Wort mehr Liebesgefühl und Erleuchtung des Innern zu ſtammeln vermag, bewegt ſich noch leicht und licht, klar und wahr der Ton aus der gehobenen Seele.“

Und dieſe herrlichen Ströme der reinſten und heiligſten Gefühle der Gottesbraut, welche nur durch die Zauberkraft der Muſik erſchloſſen, nehmen wir auf in unſer Inneres und Geiſt und Leben, wie ſie in den liturgiſchen Melodien und Harmonien tönen, klingen wieder als Echo der Anbetung und der Liebe unſeres höchſten Gottes. Durch die Macht der Töne laſſen wir uns aufwärts tragen zu dem, nach welchem unſere Seele verlangt und in dem allein ſie ſelig und glücklich iſt.

Wie ſehr die ächte, wahre Kirchenmuſik im Stande iſt, das innerſte Herz mächtig zu ergreifen und mit den himmliſchen Gefühlen der Kirche zu erfüllen, das müſſen wir von jenen lernen, welche das geheimnißvolle Leben der Kirche erfaßt, die Sinn und Herz dafür haben, daß die Melodien und Harmonien wie Lichtſtrahlen einer anderen Welt einſtrömen und beſeligen. Es klingt uns wie die mächtige That eines Zaubers und doch iſt das oft citirte Wort des heiligen Auguſtinus

das herrlichste Document der Großmacht des liturgischen Gesanges auf das Menschenherz: „Wie sehr weinte ich bei deinen Hymnen und Gesängen, gewaltig bewegt durch die Stimmen deiner in süßer Harmonie erklingenden Kirche! Jene Stimmen drangen in meine Ohren und deine Wahrheit träufelte in mein Herz und daraus entflammten die Gefühle der Frömmigkeit und es flossen die Thränen und mir ward wohl."

Was berichten uns doch die Musikgelehrten des Mittelalters über die Macht der Musik! Ein Cassiodor, Isidor von Sevilla, Regino von Prüm, Johannes Cottonius, Guido von Arezzo, Aegidius von Zamora, Marchetto von Padua, Johannes de Muris, Adam von Fulda! Es ist uns, als hörten wir Berichte aus einem Wunderlande mit einer Zaubermusik von geheimnißvoller Kraft. Sollten diese Schilderungen nur Spiel der Phantasie, Uebertreibungen der Liebe, rhetorische Ausschmückungen sein? Sicher nicht! Im lebendigen Verbande war damals die Musik mit der Liturgie, aus ihr sog sie wahres, kräftiges, ergreifendes Leben und im Lichte der Liturgie wurde die Tonkunst betrachtet. Durch den wohlverstandenen Gesang wirkte die Kirche auf das gläubige und liebende Herz.

Und in der That, wenn man es als eine Wirkung Beethoven'scher Musik bezeichnet, „zu reinigen und zu veredeln, einen weiten Blick zu öffnen in geistige Höhen und Tiefen, sodaß die Seele frei wird vom Erdenelende, womit andere Menschen sich schleppen" — so wird man sich über die mächtigen Wirkungen der Musica divina nicht wundern dürfen. „O unermeßliche Kraft der Süssigkeit der Musik! ruft der gelehrte Cardinal Bona aus. — Mit welch sanfter Herrschaft übst du Gewalt aus über alle Kräfte des Mikrokosmus!"

Freilich muß auch das katholische Volk es gelernt haben, die Sprache der Kirche in Wort und Symbol, in ihren Ceremonien und Andachten, in ihren mystischen Tages- und Jahreszeiten zu verstehen.

Ob Jemand die richtige Anschauung über Kirchenmusik und ihre Bedeutung hat, zeigt sich an seinem Urtheile über den römischen Choralgesang. Das ist das Schiboleth in der Kirchenmusikfrage. Der Eine sagt: „Ich schwärme für schöne, ernste, würdige Kirchenmusik; aber nur keinen Choral! Das ist eine Fastenmusik!" Er hat eine unrichtige Anschauung von Kirchenmusik! Es gibt keine Kirchenmusik ohne Choral und wer eine Reform der Kirchenmusik will ohne den Choral, steht meinetwegen auf dem Standpunkte der Kunst, der Aesthetik oder sonst etwas, aber nicht auf dem der Kirche und ihrer

Liturgie. Der Andere sagt: „Es ist Freiheit im Stile, wie in der Architectonik, so auch in der Musik. Die Kirche hat auch nicht vorgeschrieben, z. B. im gothischen Stile zu bauen. Choral und die auf ihm aufgebaute Musik paßt nicht mehr für das Ohr des 19. Jahrhunderts. Die Musik hat Fortschritte gemacht und dieses Fortschrittes kann und soll die Kirchenmusik sich nicht entschlagen."

Verhält sich die Sache wirklich so? Hat die Kirche wirklich allen Stilgattungen der Tonkunst bei ihrer liturgischen Feierlichkeit Platz gewährt? Und soll somit die Frage nach der wahren Kirchenmusik eine unnütze sein, die nicht beantwortet werden kann? Auf alle Fragen folgt ein kräftiges Nein! Durch viele Verordnungen läßt sich nachweisen, daß die Kirche zu ihrem eigenen liturgischen Gesang sich den römischen Choral gewählt und in weiterer Consequenz, daß dieser gregorianische Gesang für alle Zeiten Quelle und Fundament der kirchlichen Musik bleiben müsse.

Und nur derjenige, welcher diese Ansicht von dem Chorale hat, hat auch die richtige Auffassung der Kirchenmusik; jede andere Anschauung riecht mehr oder minder nach protestantischem Gemeindegottesdienst, liberalisirt mit dem Geschmacke und der Mode der Zeit, huldigt einer verkehrten Aesthetik und gibt um den Preis des Sinnenkitzels und des Reizes des Angenehmen die Wahrheit und den Ernst der Liturgie hin.

Es ist wahr: der römische Choral unterscheidet sich wesentlich von der modernen Musik. Er ist etwas ganz anderes als diese. Der Choralgesang ist Sprachgesang; seine Melodien sind harmonielos; seine modi sind die diatonischen; sein Rhythmus ist das Wort; seine Dynamik ist der Geist des Textes und des kirchlichen Jahres.

Nun denn — was Wunder, wenn unsere Kirche einen anderen Sang, der in der Welt nicht klingt, der eigenen Gesetzen unterworfen ist, bevorzugt? Was Wunder, wenn sie einen außergewöhnlichen, außerordentlichen, fremdartigen gewählt?

Ist sie denn nicht die von Gott gegründete Kirche, die zwar in der Welt, aber nicht von der Welt ist, die etwas Ueberirdisches an sich trägt? die eine eigene Sprache in ihren Symbolen und Ceremonien spricht? deren Ritus und Opferfeier etwas so Außerordentliches und Außergewöhnliches sind, daß sie mit rein menschlichem Urtheile nicht bemessen werden dürfen?

Unsere heilige Kirche trägt in Allem das Gepräge des Hocherhabenen, Ueberirdischen, Göttlichen und ihr Gesang soll profan, ge-

wöhnlich, alltäglich, so fein wie man auf der Straße ihn hört?!

So wollen wir denn im Einzelnen den Choral als der Kirche eigenstes Singen betrachten!

V.

Ich fürchte, daß Mancher beim Worte Choral an jenes näselnde schnarrende, polternde, stoßende Schreien und Leiern denkt, welches man nicht selten beim Officium, am Grabe, bei Todtenvigilien, Vespern ꝛc. hören kann. Eine solche Karikatur des Gesanges wagt man Choral zu nennen, als hätte unsere göttliche Kirche, die Gottesbraut ohne Fehler und Makel, ein solches Compositum von Dissonanz und Häßlichkeit, allen möglichen Gesangsunarten und üblen Eigenschaften als *ihren* eigenthümlichen Gesang sich erkoren! Dagegen muß man im Namen der Wahrheit und Kunst protestiren. Auch der abgekürzte, syllabisch zugestutzte oder der protestantisch langsam gezogene Choral gehören nicht zum römischen, gregorianischen Choral; bleiben weit hinter diesem mit seinem reichen inneren Leben, mit seiner Frische und Abwechslung zurück. Hat man doch unseren Choral als etwas so Vorzügliches angesehen, daß man der Eingebung des Geistes Gottes selbst ihn zuschrieb. „Gregorius, der große Papst, betete zu dem Herrn, daß er ihm von oben die rechte Weise bei seinem Singen gäbe, und es stieg der heilige Geist in Gestalt einer Taube auf ihn herab und erleuchtete ihm das Herz und jetzt erst fing er an zu singen, indem er sprach: Ad te levavi! Zu dir erhebe ich meine Seele — Alleluja! (Gerbert, De cant. s. II. 2.)

Es kann und soll hier nicht auf die eigentlich musikalische, technische Seite des Chorals eingegangen werden. Nur darauf möchte ich nochmals mit ein paar Sätzen zurückkommen, worin sein wesentlicher Unterschied von der modernen, profanen Musik besteht. Dadurch wird auch zugleich ein Einblick in das Wesen des gregorianischen Gesanges gewonnen und leuchtet seine Convenienz für die Liturgie ein.

Unsere moderne Musik ist harmonisch, d. h. sie baut ihre Melodien auf der Harmonie, dem Accorde auf. Der Choral dagegen ist rein melodisch und zwar quillt der unerschöpfliche Schatz seiner reichsten, mannigfaltigsten Melodien aus der lebendigen Sprache, aus dem liturgischen Worte, wie es nach Fest und Festeszeit verschiedenen Ausdruck fordert. Er ist der reinste natürliche Ausdruck des katholischen Gefühles, das mit dem Worte sich verbindet; die wahre Darstellung des liturgischen Textes nach dem Geiste der Kirche. „Singe wie du betest!“ das ist sein erstes Gesetz der Melodiebildung.

Daher ist auch der Rhythmus der Melodie, d. i. das Maß der Bewegung in der Aufeinanderfolge der Töne, der Rhythmus der Sprache. Von Takt und Mensur ist somit im Chorale nicht die Rede. Die Noten leiten nur die Modulation der Stimme, haben aber keine bestimmte, in gegenseitigem Verhältniß meßbare Zeitdauer. Sein Rhythmus, nicht der metrische, sondern der oratorische, ist der Wechsel von Betonung und Nichtbetonung.

Der Choral bildet seine Melodien auf der Grundlage der diatonischen Tonart. Dieses diatonische System besteht darin, daß die Tonleiter vom Grundtone aus bis zu seiner Octave durch sieben Stufen aufsteigt, von denen zwei große Halbtöne, die übrigen Ganztöne sind. Gerade dieses System dient mit Vorzug zum Ausdrucke des Ruhigen und Leidenschaftslosen, während schon Aristoteles das chromatische Tongeschlecht als leidenschaftlich, sinnlich und weichlich bezeichnet. Ueberdies bietet gerade der Choralgesang durch die Vielzahl seiner Tonarten eine Mannigfaltigkeit der Charakterisirung des liturgischen Textes, wie sie dem modernen Gesange mit seinen beiden Dur- und Moll-Tonarten nicht möglich ist.

Was Wunder also, daß die Musikschriftsteller und Liturgiker voll des Lobens und Rühmens über unseren Gesang sind. Man müßte ein Buch schreiben, um diese Enkomien und Lobsprüche alle aufzuzählen. Nur einige interessante Aussprüche mögen hier folgen. Absichtlich wähle ich moderne Autoren, um das Vorurtheil von dem Widerspruche und der Unverträglichkeit mit dem modernen Ohre zu beleuchten.

Der Heidelberger Rechtsgelehrte Thibaut schrieb 1825 ein Büchlein „von der Reinheit der Tonkunst." Es heißt mit Recht das „goldene" und ist seitdem schon mehrfach aufgelegt worden. Der Protestant kommt darin vom künstlerischen Standpunkte zu demselben Ziele, welches wir vom katholischen und liturgischen als das richtige erkennen. Er nennt nun die gregorianischen Gesänge wahrhaft himmlische, erhabene Intonationen, welche in den schönsten Zeiten der Kirche vom Genie geschaffen und von der Kunst gepflegt, das Gemüth tiefer ergreifen als viele unserer auf den Effect berechneten neueren Compositionen.

Forkel, ein bekannter, hochverdienter, protestantischer Musikgelehrter, schreibt in seiner Musikgeschichte (II. 166): „Die gregorianische Gesangweise hat nun schon volle zwölf Jahrhunderte gedauert. Schon diese lange Dauer ist ein Merkmal, daß sie die wahren, zu einem allgemeinen Volksgesang erforderlichen Eigenschaften in sich schließt. Was sich durch so lange Jahrhunderte und gerade durch

solche, in welchen in der Kunst, zu welcher er gerechnet werden muß, die mannigfaltigsten Veränderungen und Verbesserungen gemacht worden sind, unverändert erhalten kann, muß einen unzerstörbaren Werth in sich haben."

Ambros, der Erste unter den Musikhistorikern, sagt im zweiten Bande seiner Musikgeschichte S. 67: „Den Werth des gregorianischen Gesanges als Bestandtheil des Ritus zu untersuchen, kann nicht Aufgabe der Kunstgeschichte sein und nur im Allgemeinen mag bemerkt werden, daß sich kaum eine allen Anforderungen besser entsprechende, zweck- und sachgemäßere Singart dafür denken läßt. Die Kunstgeschichte hat blos auf die hohe Würde, die großartige Einfachheit und die eindringliche Kraft dieser Melodien hinzuweisen. Die innere Lebenskraft dieser Gesänge ist so groß, daß sie auch ohne alle Harmonirung sich auf das Intensivste geltend machen und nichts weiter zu ihrer vollen Bedeutung zu erheischen scheinen, während sie doch andererseits für die reichste und kunstvollste harmonische Behandlung einen nicht zu erschöpfenden Stoff bieten und Jahrhunderte lang einen Schatz bildeten, von dessen Reichthümern die Kunst zehrte. Nach dem hinreißendsten seraphischen Stimmgewebe eines Kyrie von Palestrina ergreift das ganz einfache Gloria in excelsis mit dem Tone majestätischer Größe und zugleich eines jubelvollen Aufschwunges, werth den Ruhm des Allerhöchsten zu verkündigen."

Dr. Witt, der bedeutende Musikkenner und Componist, der hochverdiente Gründer des Cäcilienvereines für alle Länder deutscher Zunge, sagt von dem Chorale: „Er ist das höchste und herrlichste Erzeugniß jener Kunstepoche, in welcher man Melodien erfand ohne an ihre Harmonisirung zu denken, er ist ein unvergängliches, ja unerreichbares Meisterwerk der natürlichen musikalischen Declamation."

Und so könnten noch viele Stellen aus Proske, Fröhlich, Neumaier u. a. angeführt werden. Nur der eine jedenfalls sehr bezeichnende Ausdruck W. A. Mozart's möge noch erwähnt werden. „Er würde seinen ganzen Ruhm hingeben, wenn er der Componist einer einzigen Präfation wäre."

Man muß mit dem Verfasser von „Choral und Liturgie" S. 70 übereinstimmen, wenn er über den Werth des Chorales sagt: „Man führe den Choral so aus, wie er ausgeführt werden soll, und alle Gesangesvirtuosen mögen erscheinen und urtheilen, ob sie auch nur entfernt ähnliches je gehört haben, ob sie ein ähnliches Werk zu erzeugen, eine ähnliche Wirkung hervorzubringen je im Stande sind!

Im Vergleich zu seinem erhabenen, göttlichen, mit heiliger Gewalt ergreifenden Gesange sind alle andern Gesänge eher Kunststücke, er allein ein wahres Kunstwerk zu nennen!"

Freilich muß auch jenes andere Wort des Benedictinermönches von Beuron (Choral und Liturgie Seite 51) erwähnt werden: „Um Choral zu singen, ist musikalisches Gehör, einige Uebung und technische Kenntniß, vornehmlich aber Frömmigkeit erforderlich; um gut Choral zu singen, muß das Genannte in erhöhtem Grade vorhanden und überdies gepaart sein mit dem Verständniß der lateinischen Sprache und kirchlichen Liturgie; um endlich vollkommen Choral zu singen, bedarf es zu alledem persönlicher Heiligkeit; denn der Choral stammt von Heiligen und ist selbst ein heiliger Gesang sowie eine umbildende Macht, die zur Heiligkeit führt."

Wenn nun auch die Kirche den einstimmigen gregorianischen Gesang als den eigentlich liturgischen bezeichnet, so hat sie doch auch die harmonische, mehrstimmige Bearbeitung dieses Gesanges zugelassen und auch in ihren liturgischen Büchern, innerhalb gewisser Grenzen, gebilligt. „Die mehrstimmige Musik muß, so schreibt es der Wille unserer Kirche vor, mit der Liturgie durchweg zusammenstimmen; die Worte müssen vollkommen und deutlich verstanden werden; der Gottesdienst soll dadurch nicht zu sehr verlängert oder zu lange unterbrochen werden; die Harmonie soll nicht irgend etwas Leichtsinniges oder Lascives zeigen oder gar die Gemüther von der Betrachtung der göttlichen Handlung abziehen, sondern sie soll andächtig, klar und verständlich sein."

Unter den Instrumenten ist die Orgel allein durch die Bestimmungen, wie sie in den liturgischen Büchern enthalten sind, mit einem gewissen liturgischen Charakter ausgezeichnet und für den kirchlichen Gesang als geeignet anerkannt worden.

Was nun die sog. Instrumentalmusik anlangt, so erwähnt allerdings die Kirche außer der Orgel keines Instrumentes als zum Gottesdienste zulässig, vielmehr werden dieselben vielfach als unzulässig erklärt; allein sie duldet in Milde und Nachsicht die Instrumentalmusik oder neuere Musik. Jedoch verbietet sie alle Instrumente, welche einen theatralischen Charakter haben, und empfiehlt jene, die geeignet sind, die Stimmen der singenden zu unterstützen und zu verstärken; Alles muß ferne bleiben, was ihrem Zwecke nicht entspricht, was nur zur Vergnügung des Zuhörers, zur Befriedigung der Neugierde, zum eitlen Ruhme der Compositeure dienen kann; verboten sind alle Motive, welche an die Bühne erinnern, alle allzu lebhaften und anstrengenden Be-

wegungen, das Recitativ, Opern-Arien, lange Introductionen und Präludien sowohl für das volle Orchester als für Solo-Instrumente.

So wahrt unsere heilige Kirche bei aller Geduld und Nachsicht dennoch den Ernst und die Würde des Gottesdienstes, sucht die Gefahren zu heben, welche in der Instrumentalmusik liegen, entfernt alles Profane, Theatralische und Weichliche. Warum wollen katholische Componisten, Chorregenten und Kirchenvorstände den Bestimmungen ihrer Kirche nicht folgen? Der Wille der Kirche hört nicht auf verpflichtend zu sein, sobald es sich um Liturgie und liturgische Musik handelt.

Aus dem Bisherigen ist uns klar geworden, daß die Kirchenmusik als integrirender Bestandtheil zur feierlichen Liturgie der Kirche gehört; daß der Wille der Kirche die erste Norm ist, nach welcher der Kirchengesang sich zu richten hat; daß die Kirchenmusik in einem innigen Zusammenhange mit dem Cultleben der Kirche steht, daß sie die Feiersprache ihrer Anbetung und die Herzenssprache ihrer Opferliebe ist; daß sie unter den Künsten in einem besonderen Grade berufen ist, an dem Erlösungswerke Christi durch Erbauung der Gläubigen mitzuwirken; daß der gregorianische Choralgesang der Kirche eigenster Gesang, das Fundament und das Muster der Kirchenmusik und daß jede Kirchenmusik nur insoweit kirchlich ist, als sie mit dem Geiste des Chorals übereinstimmt.

Es ist daher eine Pflicht des katholischen Clerus, als des Wächters und Trägers der Liturgie, sich über Kirchenmusik, ihre Bedeutung und Aufgabe in der Kirche zu belehren, die kirchlichen Grundsätze darüber zu verwirklichen und nicht zu dulden, daß der Kirche und Gottes unwürdige Musik aufgeführt werde. Und das gilt nicht blos von der hohen Domkirche in der Großstadt, sondern auch von der kleinsten Dorfkirche; denn derjenige, der sich da opfert, der ist in Stadt und Land derselbe, Jesus Christus, hochgelobt in Ewigkeit.

Der hochwürdigste Herr Bischof von Eichstädt mahnt sehr schön: „Ich weiß wohl, daß der herrliche Bau einer Kirche, der Reichthum ihrer Ausschmückung, die Pracht der Altäre und kunstreich gefertigten Gewänder einen unbeschreiblichen Einfluß auf die Feierlichkeit des Gottesdienstes ausüben; aber höher als alles dieses steht der gottesdienstliche Gesang. Alles Uebrige ist nur Vorbereitung und muß vollendet sein, wenn die heilige Feier beginnt. Der kräftige Gesang dagegen füllt die heiligen Augenblicke des Gottesdienstes selbst aus; er ist das festliche Prachtgewand, in welchem unsere Gebete oder besser gesagt, die Gebete der Kirche, diese Meisterwerke des heiligen Geistes, vor

dem Throne Gottes erſcheinen, der liturgiſche Geſang gehört zu den heiligſten Verrichtungen des Prieſters und ſteht deshalb höher als das ſteinerne Gebäude, die hölzernen Altäre, die goldenen Gefäße und die ſeidenen Paramente."

Ja, möchte der Clerus nicht blos für Paramente, Glocken u. dgl. Geld haben, ſondern auch für die erhabene und erhebende Musica divina! Und in gleicher Weiſe auch das katholiſche Volk!

Wenn die Musica sacra einerſeits das Fühlen und Empfinden, das Glaubens- und Liebeleben des Volkes in feierlicher Weiſe vor dem Altare ſeines Gottes ausdrücken und andererſeits durch die Kraft ihrer Melodien und Harmonien erbauen ſoll, ſo kann es doch dem Volke nicht gleichgültig ſein, was geſungen wird. Es iſt vielmehr auch eine heilige Pflicht des Volkes, nach Wiſſen und Können, Beruf und Kraft für jene Kirchenmuſik zu ſorgen, welche die Beſtimmungen der Kirche fordern, und alle Beſtrebungen zu unterſtützen, welche Mißbräuche ausrotten und das Kirchliche an die Stelle ſetzen wollen.

Wenn wir im geheimnißvollen Kreislaufe des Kirchenjahres die Großthaten der Erlöſung und Heiligung im lebendigen Bilde uns vergegenwärtigen, wenn wir das heilige Opfer feiern, im kirchlichen Pflichtgebete den Allerhöchſten preiſen, bei allen Anläſſen großer Feierlichkeit, in der Freude, in der Trauer, zur Bitte und zum Danke — immer iſt die heilige Muſik unſere Begleitung, immer hilft ſie uns beten und bitten, immer erhebt und erbaut ſie uns durch die Kraft ihres Zaubers. O dieſes heilige Singen der Kirche, das uns noch am Grabe tönt, zur Trauer und zum Troſte die Unſerigen mahnt, zum Mitleiden mit unſerer armen Seele bewegt und den Sühnegottesdienſt für uns feiert!

Da wir nun einen Verein kennen, den Cäcilienverein, der ſich auf die Fahne geſchrieben: „Alles und nur das, was ſeit zwei Jahrtauſenden Edles, Großes, Erhabenes und Schönes die Kunſt geſchaffen, zu den Füßen des Ewigen am Altare beim heiligen Opfer niederzulegen," ſo gelte ihm unſere Begeiſterung und Liebe, unſer Opferwille und unſere Opferthat. Jeder in ſeiner Weiſe, je nach Beruf und Stellung fördere die Intereſſen desſelben! Auch die kleinſte Mühe, das kleinſte Opfer iſt nicht umſonſt; denn es handelt ſich um das große Ziel der Verherrlichung Gottes und der Erbauung der Gläubigen durch die heilige Kunſt.

Druck von Mahlau & Waldſchmidt, Frankfurt a. M.

Das Volksschulwesen im Mittelalter.

Von Dr. Herm. Jos. Schmitz.

I. Einleitung.

Alles, was das Wohl und Wehe des Kindes betrifft, muß für uns von dem größten Interesse sein; für die Eltern ist das ganz selbstverständlich; für Jeden ist es in dem Maße eine Pflicht, als er berufen ist, auf Mit- und Nachwelt fördernd einzuwirken. Das Kind ist ja der Erbe unseres materiellen wie geistigen Besitzstandes; es erntet unsere Saat; es wird Wohnung nehmen in dem geistigen Bau der Civilisation und Gesittung, den wir aufbauen; es wird sich schmücken mit den Edelsteinen, welche wir aus dem tiefen Schacht unserer Forschungen gewinnen. Die edelste, weil selbstlose Liebe verknüpft uns mit dem Kinde der Gegenwart, dem Menschen der Zukunft.

Aber auch die Geschichte des Kindes der Vergangenheit fordert unser Interesse heraus. Wir zehren ja jetzt an den Früchten, die des Kindes Ringen und Streben in der Vergangenheit gezeitigt hat. Ein Rückblick auf der Väter Fleiß, der unsere Heimath mit einem geistigen Inventar ausgerüstet und wohnlich gemacht hat, ist Pietät und wird uns mahnen, uns der Väter würdig zu machen. Mögen diese wenigen Worte die Wahl des Themas rechtfertigen, das auch wohl heißen könnte: »de majorum memoria pie colenda«, vom ehrenvollen Andenken an die Vorfahren.“

So wenig wie das Kind einer politischen Partei angehören kann, ebensowenig sollte die Schule jemals der Alleinbesitz irgend eines Factors der Gesellschaft oder einer politischen Partei werden. Da ist keine Liebe zum Kinde, wo man um das Kind wie um ein Streitobject kämpft und die Schule zu dem Zwecke fördert, damit der Einfluß irgend einer politischen Partei für die Zukunft gesichert sei. Allerdings gehört dem die Zukunft, dem die Jugend gehört, — wie nicht etwa erst ein Wort der Gegenwart, sondern bereits ein Ausspruch

des Cardinals Granvell v. J. 1563 lautet, — allein Niemand iſt berechtigt, dieſes Wort zur Loſung in einem politiſchem Kampfe zu machen und aus der Schulfrage eine Machtfrage zu machen. Es iſt demnach zweifellos die niedrigſte und beklagenswertheſte Anſchauung, nach welcher das Kind als ein Streitobject erſcheint. Eine andere Anſchauung läßt in dem Kinde nur die menſchliche Seite ſeines Weſens erblicken, ſeine rein menſchlichen Lebensbedingungen und Forderungen berückſichtigen. Humanität und Humanitäts-Bildung ſind die prunkenden Titel, unter denen man alsdann Kind und Schule zu beeinfluſſen beſtrebt iſt. Eine dritte Anſchauung ſucht in der ſterblichen Hülle des Kindes die gottgeweihte Seele, lieſt in ſeinen Augen paradieſiſche Unſchuld, glaubt ſeine Hülfloſigkeit durch Engels Schutz beſchirmt, ſieht in dem Kinde den Liebling des Himmels: das iſt die chriſtliche Anſchauung.

Welche Anſchauung war nun dem Mittelalter eigen?

Der Beantwortung dieſer Frage ſoll dieſe Schrift dienen.

Schicken wir uns an, eine Wanderung durch die Schulen der Vorzeit anzutreten, ſo werden wir weder zahlreiche, noch ſcharf hervortretende Ereigniſſe erwarten dürfen. Die Schule entzieht ſich in ihrem Wirken der Oeffentlichkeit; ſie ſchafft in der Stille der Verborgenheit, abgeſchloſſen von dem großen Weltgetümmel; das Schulweſen iſt weſentlich ein häusliches; die Schule wirkt, wie eine Mutter, nach Frauenart. Hat nun ſchon ein großer Grieche geſagt, das ſeien die beſten Frauen, von denen am wenigſten geſprochen wird, dann werden das nicht die ſchlechteſten Schulen geweſen ſein, von denen die Geſchichtsſchreibung Weniges der Nachwelt erzählt. Mag die Weltgeſchichte uns wie durch wilde Gebirge auf ſteilen Pfaden führen, wenn ſie uns das ſturmbewegte Leben und Treiben der Völker zeigt, wie es gleich Lawinen und dumpfem Geröll übereinanderſtürzt: das Leben und Wirken der Schule werden wir nur an jenen ſtillen Plätzen zu finden haben, wo ſorgſame Gärtnerhand Baumſchulen in Mitten des Thales anlegt und pflanzt. Abwechslung bietet naturgemäß die Beſichtigung derartiger Baumſchulen wenig; wenn daher das Einförmige der hiſtoriſchen Wanderung die Geduld des Leſers ermüden ſollte, dann wollen wir am Schluſſe derſelben eine lichte Höhe zu erreichen ſuchen, von wo wir Umſchau halten, um die Eichenwälder, die aus jener Baumſchule herangewachſen, zu betrachten, d. h. die Reſultate der Schule des Mittelalters und ihren Werth im Lichte der Sonne der Wahrheit erörtern und prüfen.

Es mag hier noch eine orientirende Bemerkung gestattet sein. Auf der Wanderung durch die Schulen des Mittelalters werden wir unwillkürlich die Beobachtung machen, daß wir in dem Schatten einer Gestalt wandeln, die stets uns begleitet; in der Nähe einer jeder Schule wird sie auf eine Stätte hinweisen, wo sie selbst Wohnung genommen hat; sie wird an der Schwelle einer jeden Schule uns die Schlüssel zur Pforte reichen; wie eine ehrwürdige Matrone wird sie in den Schulsälen als wie in ihrem Eigenthum uns führen, und während ihr Gewand schlicht und ihre Hände von rauher Arbeit zeugen, wird sie von den Kindern wie eine Königin von ihren kostbarsten Kleinodien reden. Diese Gestalt ist die Kirche. Wir wollen sie nicht suchen, wo sie nicht ist, aber wo wir sie säen und pflanzen sehen, wollen wir das, was gewachsen ist, ihrer Sorge danken und wenn wir auf dem geistigen Antlitz des Kindes im Mittelalter die Züge der Kirche lesen, dann wollen wir ihr das Mutterrecht nicht streitig machen.

II. Kloster- und Stiftsschulen.

Die Missionäre, denen Deutschland vor Allen die Aussaat des Christenthumes verdankt, waren der heil. Bonifatius in Hessen, Thüringen, Baiern und Franken und der heil. Willibrordus im nördlichen Frieslande. Wo diese Männer die Centralstätten des christlichen Lebens gründeten, schufen sie auch eine Wiege für die Wissenschaft; mit ihren Klöstern verbanden sie die ersten Schulen. So ward unter Anderen von Sturm, dem Schüler des heil. Bonifatius, das Kloster und die Schule in Fulda i. J. 744 gegründet. Willibrord vereinigte an seinem Bischofssitze Utrecht mit der dortigen St. Salvator-Kirche eine Stiftsschule, welche unter seinem Nachfolger Gregor seit 739 von Jünglingen aller Stämme, von Franken, Friesen, Sachsen, Baiern, Schwaben, Angeln besucht wurde. Ein Schüler Gregors, der heil. Ludgerus, predigte den Sachsen und Friesen, gründete die Abtei und Schule zu Werden und wurde dann Bischof von Münster, wo er nach dem Muster der Utrechter Schule eine Stiftsschule für fränkische, rheinische und sächsische Jünglinge errichtete. In dem übrigen Deutschland waren die ersten Schulen mit den ältesten Niederlassungen der Benedictiner verbunden, so in St. Gallen 613, Hirsau, Reichenau, Corvey a. d. Weser, Regensburg, Weißenburg, Prüm, Mainz, Trier, Gladbach.

Stiftsschulen im Unterschied von Klosterschulen waren solche, an denen Weltgeistliche unterrichteten, die als Canonici an einem Dom oder einer Stiftskirche in einem abgeschlossenen Gebäude »monasterium« nach der Regel Chrodegangs, Bischofs von Metz 742—766, wie es die Kirchenversammlung zu Aachen i. J. 789 allgemein vorschrieb, ein gemeinsames Leben führten, ohne indeß zur Armut verpflichtet zu sein.

Seit Carl dem Großen nahm Kirche und Staat in Deutschland eine feste Gestaltung an. In Vereinigung mit den Bischöfen und hervorragenden Männern wie Paul Warnefried (Diaconus), den Erzbischöfen Leidrad und Agolard förderte der Kaiser mächtig die bestehenden Klöster- und Stiftsschulen und gründete neue. Vor Allem Alcuin, früher Vorsteher einer Schule zu York, ward von Carl dem Großen für die Hebung des Schulwesens im gesammten Reiche gewonnen; er legte am Hofe eine Musterschule, die schola palatina, für die vornehmsten Söhne an; dieselbe zog mit dem Hofe Carls im Reiche umher und war bald in Aachen, bald in Thionville, in Worms, Mainz, Ingelheim, Frankfurt, Würzburg, Regensburg, Paris. In Paderborn und Osnabrück wurde von Carl dem Großen eine Stiftsschule gegründet, in letzterer besonders das Griechische gepflegt. In Fulda wirkte der trefflichste Schüler Alcuins, Rabbanus Maurus, seit 813 als Vorsteher; er war der erste Schulmann Deutschlands und führte die Schule zur höchsten Blüthe. Bald entstanden auch neue Klöster und Schulen zu Hersfeld, Lüttich, Bremen und Hildesheim.

Die Leitung der Kloster- und Stiftsschulen war eine rein kirchliche; der Abt übte sie in der Klosterschule, der Bischof in den Stiftsschulen entweder persönlich oder durch einen mit dem Schulwesen in der ganzen Diözese betrauten Canonicus, Scholasticus oder Scholaster genannt.

Kloster- und Stiftsschulen hatten in Gemäßheit des Aachener Concils v. J. 816 zwei Abtheilungen, eine innere Schule für Kleriker, eine äußere Schule, schola externa, für die Laienschüler, welche außerhalb der Klosterschule wohnten. Oft war die äußere Schule stärker als die innere besucht und nicht selten von den edelsten Söhnen des Landes.

So sandte Kaiser Heinrich I. seinen vierjährigen Sohn Bruno auf 10 Jahre nach der Stiftsschule in Utrecht. Die Kathedralschule zu Lüttich war im zehnten Jahrhundert die Hochschule für das ganze nordwestliche Deutschland und noch i. J. 1145 von 9 Königssöhnen.

14 Herzogsöhnen, 30 Grafensöhnen, 7 Freiherren und Rittern besucht. Aehnliches wird von Mecheln berichtet, dessen Schule zu Ende des Mittelalters die höchste Blüthe erreichte und unter ihren Schülern 9 Königssöhne, 24 Fürstensöhne, 30 Grafensöhne zählte.

Gegenstand des niederen Unterrichts war in den Kloster- und Stiftsschulen Lesen, Schreiben, Kalenderrechnung, Grammatik und Gesang. „Um den rauhen Gesang der fränkischen Kehle zu verbessern" hatte Carl der Große zwei Sänger von Rom kommen lassen, von denen der eine nach Metz, der andere nach Soissons gegeben wurde. Umgangssprache der Schule war die lateinische, indessen wurde auch das Deutsche gepflegt, wie die Concilien v. J. 813 zu Mainz, Friaul, Rheims und Tours einschärfen; in Fulda, Reichenau, Prüm, St. Gallen wurde eigener Unterricht in der deutschen Sprache ertheilt.

Gegenstand des höheren Unterrichts bildeten die sieben freien Künste oder Wissenschaften; die drei ersten, die während des Triviums gelehrt wurden, Grammatik, Rhetorik, Dialektik bildeten die Kenntnisse des gebildeten Mannes; die vier weiteren: Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie wurden während des Quadriviums gelehrt und machten das Wissen des gelehrten Mannes aus.

Die Methode des Unterrichts war durch die Seltenheit der Bücher bedingt. Häufig hatte eine Schulklasse nur ein einziges Exemplar einer Grammatik oder eines Klassikers. Der Schüler besaß an Schreibmaterial nur ein Wachstäfelchen; im Uebrigen vermittelte das lebendige Wort den Unterricht, und der Schüler eignete sich den Unterrichtsgegenstand durch sein Gedächtniß und Denkübung an. Man bezog die gewöhnlich benutzten Bücher, wozu vor Allem Donat, Priscian, Diomed, Horaz, Virgil, Statius, Sallust, Boetius und Timäus des Plato gehörten, häufig aus fernen Gegenden. So ließ der hl. Ludgerus eine Anzahl von Büchern für die Abtei Werden aus England kommen; von ihm rührt auch die aus dem 4. Jahrhundert stammende kostbare Handschrift des Westgothischen Bischofs Ulfilas († 388) her, welche auf purpurgefärbtem Pergament mit Silbertinte geschrieben, unter dem Namen »codex argenteus« bekannt ist!

In der Regel vervielfältigte man aber die Bücher durch Abschreiben, worin die Mönche unermüdlich waren. So wird von dem Prämonstratenser-Abt Emo (1204—1237) berichtet, daß er nach der Mette wachte und, während die Brüder schliefen, Chorbücher anfertigte.

Es entſtanden indeſſen bereits im 9. Jahrhundert auch Damenſtifte, meiſt Gründungen des Adels nach der Regel des heil. Benedict, aber ohne Gelübde der Armut, mit einer zweifachen Schule, der interna und externa für weibliche Zöglinge. Der Schulplan entſprach im Ganzen dem der Kloſterſchule; auch in dieſen Frauenklöſtern wurde die lateiniſche Sprache gelehrt und gepflegt. Die Aebtiſſin Roswitha von Gandersheim verfaßte im 10. Jahrhundert 6 geiſtliche Comödien und mehrere Legenden in lateiniſcher Sprache und beſang die Thaten der Ottonen in lateiniſchen Verſen. Eine vorzügliche Beſchäftigung dieſer Kloſterfrauen beſtand ebenfalls in dem Abſchreiben von Büchern; die aus vornehmen fränkiſchen Geſchlechtern ſtammenden Kloſterfrauen Harlindis und Relindis haben dieſe Kunſt bereits im 7. Jahrhundert in ihrem Kloſter Aldeneyk bei Maaſeyk geübt und dieſelbe in den Niederlanden verbreitet.

Der Ankauf von Büchern erforderte hohe Summen; ſo bezahlte man in Utrecht im 14. Jahrhundert für ein Meßbuch 46 Goldgulden und im 15. Jahrhundert für eine Bibel ſogar 500 Goldgulden.

Ungeachtet der Koſtbarkeit und mühevollen Herſtellung der Bücher legten die Klöſter bedeutende Bibliotheken in kirchlichen und klaſſiſchen Schriftſtellern an; es war ſprüchwörtlich: „ein Kloſter ohne Bibliothek iſt eine Burg ohne Rüſtkammer.“ Bereits im 8. Jahrhundert verſah der Erzbiſchof Hildebold von Cöln (785—819) die dortige Domſchule mit einer auserleſenen Bibliothek. Werthvolle Bücher befeſtigte man an Ketten, ſo ſchaffte das Stift Xanten zu dieſem Zweck im 16. Jahrhundert 69 eiſerne Ketten an; ein Pergamentcodex in der Abtei Eſſen hatte den Namen „das Kettenbuch.“

Mit dem ſtrengen Ernſt des Studiums waren in dem Schulleben der Klöſter und Stifte die heiteren Freuden der Jugend gepaart. Wie eine Verwirklichung der kühnſten Träume der Jugend ſind die zahlreichen Schulfeſte in den Berichten geſchildert. Es mag ja unſerer Zeit, die an ceremoniellen Formen reicher als an Wahrheit iſt, wie Profanation erſcheinen, wenn am Feſte der unſchuldigen Kinder, das bereits im 12. Jahrhundert an der Stiftſchule zu Straßburg übliche Biſchofsfeſt gefeiert wurde, indem ein Knabe im biſchöflichen Anzug auf biſchöflichem Thron im Dom Vesper hielt und dann durch die Stadt mit ſeinen Genoſſen als Biſchof zog; allein die Einfalt der Unſchuld, welche Denken und Leben im Mittelalter durchdrang, konnte mit Heiligem ſpielen, ohne Einbuße an Pietät zu befürchten.

Sollen wir uns nach dieſer Schilderung der Kloſter- und Stift-

schulen das Bild eines Schülerlebens vorführen, so hat uns Wallafried mit dem Beinamen Strabo „der Schielende“ durch sein Tagebuch, welches er über seine Studienzeit im Kloster Reichenau v. J. 815 angefangen, verfaßt hat, in ansprechenden Zügen den Studenten vor tausend Jahren gezeichnet. Als neunjähriger Knabe trat er in die Schule ein, wo er 500 Zöglinge vorfand. Er begann damit, lateinische Buchstaben zu lesen, und als er darauf ein deutsches Büchlein erhielt, wunderte er sich, wie man lesen und das Gelesene verstehen könne; dann übte er auf seiner Wachstafel die ihm schwer fallende Kunst, die Buchstaben nachzumachen, das Schreiben; er fand aber reiche Erholung, als er während der Ferien mit den Lehrern nach Herzenslust auf dem See fahren und die Obstlese der reichbeladenen Bäume mithalten durfte. Dann stieg er zu einer Classe auf, die der heutigen Sexta entsprach, studirte in derselben Grammatik, und wohnte der Einweihung der Klosterkirche durch den Abt Bischof Hatto bei; da staunte er über den Chor, der von 700 Brüdern, 100 Zöglingen der innern und 400 der äußeren Schule gebildet war. Im dritten Schuljahre, auf einer Stufe entsprechend der heutigen Quinta, hatte der Knabe bereits den ganzen Psalter auswendig gelernt und durfte jetzt an dem Chorgesang Theil nehmen. In den folgenden Classen unterrichtete er selbst die neu eintretenden Zöglinge im Lesen und Schreiben, wie dies früher Andere an ihm gethan, erlernte die Anwendung der Tropen und Figuren an den Schriften des Statius und Lukanus und hatte sich am Jahresschluß einer Prüfung zu unterziehen. Manche seiner adeligen Mitschüler schlossen mit dieser Prüfung ihre Studien ab und traten aus der Schule aus, um dann als Knappen ritterliche Uebungen zu erlernen.

Er selbst absolvirte im folgenden Jahre die Rhetorik und stieg darauf in die Classe der Logik und Dialektik auf, in welcher er in philosophischer Disputation sich übte und bereits die Gesetzbücher des Theodosius und der salischen und ripuarischen Franken unter Tatto studirte, der, von seinem Aufenthalte am kaiserlichen Hofe in der Pfalz her, zahlreiche Rechtsfälle vorzulegen verstand. Die Uebungen der deutschen Sprache waren durch die Verschiedenheit der Mundart der Schüler sehr behindert.

Dann ging Wallafried durch die vier Stufen des Quadriviums. Im Verlaufe desselben vollzog sich eine allmälige Ausscheidung seiner Mitschüler zum Zwecke von Spezialstudien. Die Einen gingen zur Jurisprudenz über, Andere wählten Malerei und Bildhauerei und

begaben ſich deshalb in die Werkſtätten des Kloſters zu praktiſchen Uebungen; Andere widmeten ſich der Medicin; ſie ſtudirten in einem beſonderen Theile des Kloſters und in dem Garten, der für Heilkräuter angelegt war, die Arzneikunde. Er ſelbſt ſtieg mit 20 verbleibenden Schülern aus der Claſſe der Arithmetik in die der Geometrie, welche Vermeſſungen von Flächen, Körpern, Gebäuden und Thürmen, ſowie die Erdkunde unter Benutzung zahlreicher Karten zum Gegenſtand des Unterrichts hatte. Die folgende Claſſe der Muſik führte in das Studium der Zahlenverhältniſſe der Töne, der Geſetze muſikaliſcher Compoſitionen ein und verband damit praktiſche Uebungen auf der Harfe, Flöte, Trompete, Poſaune, der Deltazither und der dreiſeitigen Leier. Jetzt ſtudirte Wallafried auch das Griechiſche und las Homer aus einem Buche, welche der Abt einſt als Geſandter in Conſtantinopel eingekauft hatte. Nachdem er dann die Claſſe der Aſtronomie noch vollendet hatte, ging er als 19jähriger Abiturient vom Gymnaſium zum Studium der Philologie und Theologie über. Hatte der Knabe, wie er ſelbſt erzählt, oft ſeine Poſſen gemacht, Mitſchüler geſtört und ſeine Strafe erhalten, ſo hing er doch mit inniger Liebe an ſeinen Lehrern. Als ſein Lehrer Wettin zu Anfang des letzten Schuljahres ſtarb, gab ſein dankbares Herz Schmerz und Trauer in einem Gedicht wieder, in welchem es u. A. heißt:

„Ach was ſchreibe ich noch, nachdem uns der Schreiber geſtorben,
Welcher bisher unſer Herz mit den Schätzen der Weisheit bereichernd,
Aller Jahrhunderte Bau zur Vollendung zu führen beſtrebt war,
Unwert waren wir wohl des ſo vortrefflichen Lehrers.
Wenn auch des Himmels Beſitz ihm unbezweifelt geworden
Zollt unſer Auge ihm doch des Verluſtes bittere Thränen.
Aber vor Allem geziemt es mir, dem Verwaiſten zu jammern
Weil ich den zärtlichen Vater verlor. . . . .“

III. Pfarrſchulen.

Kloſter- und Stiftsſchulen ſorgten in den unterſten Claſſen für den Elementar-Unterricht, allein der großartige Gedanke einer allgemeinen Volksbildung, welcher ſich in zahlreichen Synoden und Reichsgeſetzen des 8. und 9. Jahrhundert ausſpricht, erforderte die Anlage von Schulen, welche ſich auf den Volksunterricht allein beſchränkten. Das Chriſtenthum verbannte den heidniſchen Gedanken, Bildung und Wiſſenſchaft ſei das Vorrecht einzelner priviligirter Stände, aber nicht ein Anrecht für den gemeinen Mann und den Sklaven; ihm war

jede Seele gleich wert, darum begründete es eine Gleichstellung der Menschen und verwirklichte sie durch allgemeine Volksbildung.

Bereits ein Reichsgesetz v. J. 789 bestimmte, daß Canoniker und Mönche nicht nur Kinder der Freigeborenen, sondern auch der Unfreien um sich versammeln sollen, um sie im Lesen, Schreiben, Psalmen-Gesang und Grammatik zu unterrichten.

Schon vorher hatte eine Synode zu Neuching im Erdinggau (Pfarrdorf im Landgericht Ebersberg östlich von München), während der Regierungszeit Tassilo's, des frommsten Herzogs der Bayern, im Jahre 772 sich mit der Schulfrage beschäftigt. Die dort versammelten Bischöfe und Aebte verordneten, „jeder Bischof solle in der Stadt eine Schule errichten und einen weisen Lehrer aufstellen, welcher nach der römischen Ueberlieferung unterrichten, Lection geben, und das auch nicht Geschriebene lehren könne". Bischof Theodulph von Orleans forderte in einem Rundschreiben vom Jahre 797 die Pfarrer seines Sprengels auf „in Dörfern und anderen Ortschaften Schulen zu halten"; er verlangt, daß der Unterricht umsonst ertheilt werde. „Wenn Jemand unter den Gläubigen, so fügt er hinzu, Euch seine Kinder zum Erlernen der Wissenschaften anvertrauen will, so weigert euch nicht, solche anzunehmen, sondern ertheilt ihnen den Unterricht im Gegentheil mit der größten Liebe, ohne von ihnen Lohn zu nehmen, ausgenommen, was euch die Eltern freiwillig darreichen." Die Reformsynoden zu Mainz, zu Tours und zu Chalons i. J. 813 betonen die Verpflichtung, die Kinder zur Schule zu schicken. „Die Geistlichen sollen auf das Erlernen des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers strenge halten, und die, welche darin lässig sind, seien durch Fasten oder andere Züchtigungen zu bestrafen. Auch sollen die Eltern ihre Kinder zur Schule schicken, entweder in die Klöster oder außerhalb derselben zu den Presbytern (Pfarrern), damit sie den katholischen Glauben und das Vaterunser recht lernen um es zu Hause wiederum Anderen lehren können; wer es nicht anders kann, mag es in seiner Muttersprache lernen." Uebereinstimmend hiermit schärfte das Capitulare vom Jahre 802 die Schulpflicht ein: „Jeder muß seine Kinder zur Schule schicken und diese müssen die Schule mit aller Sorgfalt so lange besuchen, bis sie genügend unterrichtet sind." Als unter der Regierung des nachfolgenden Kaisers Ludwig des Frommen vielfache Nachlässigkeiten im Unterrichtswesen zu beklagen waren, erklärten die

auf der Synode zu Attigny i. J. 822 verſammelten Biſchöfe ihre Bereitwilligkeit zu einſchlägigen Verbeſſerungen mit den Worten: „Da das Heil des Volkes vorzüglich vom guten Unterricht abhängt, ſo ſollen überall gelehrte Geiſtliche vorhanden ſein. Die Schulen wollen wir eifrigſt verbeſſern. Wer lernen will, ſoll darin tüchtige Lehrer finden, für den Unterhalt der Schulen aber haben die Eltern oder Herren zu ſorgen. In großen Diözeſen ſollen mehrere Schulen gegründet werden. Sind die Biſchöfe nicht im Beſitze der nöthigen Einkünfte, um ſolche Schulen zu gründen, ſo ſollen die Beſitzer der Herrſchaften dafür ſorgen.“ Wo nun die Kräfte des Pfarrers nicht ausreichten, ſollte ihm ein Cleriker zur Aushülfe in der Schule gegeben werden. So befahl die Synode zu Nantes i. J. 895, „daß jeder Geiſtliche mit Seelſorge einen Cleriker bei ſich haben ſolle, damit dieſer ihn bei Abhaltung des Gottesdienſtes unterſtütze, Schule halte und die Parochianen ermahne, ihre Kinder zum Erlernen des Glaubens zur Kirche zu ſchicken, wo er ſie ſelbſt darin unterweiſe.“

Wie die Biſchöfe des deutſchen Reiches in dieſen Verordnungen, ſo waren auch die Päpſte ſtets eifrig darauf bedacht, die Schulen in jeder Weiſe zu fördern. Die Synode zu Rom unter dem Vorſitze des Papſtes Eugen II. im Jahre 826 ſpricht ſich zu dieſem Zweck in ihrem 34. Kanon alſo aus:

„Wir vernehmen, daß in einigen Orten keine Lehrer ſich befinden und der Unterricht vernachläſſigt werde. Daher befehlen wir, daß an allen Biſchofsſitzen und den dieſen unterſtellten Pfarrgemeinden, ſowie an anderen Orten, an welchen ſich die Nothwendigkeit ergibt, Lehrer und Unterweiſer angeſtellt werden, welche in den freien Künſten und den Heilslehren fleißig unterrichten.“

Das elfte allgemeine Concil zu Rom unter Papſt Alexander III. im Jahre 1179 trug eine rührende, liebevolle Sorge für den Unterricht unbemittelter Kinder und verbietet ſogar auf das Strengſte eine Bezahlung für den Unterricht zu fordern.

In ſeinem 18. Kanon heißt es: „Da die Kirche Gottes ſowohl für die leiblichen als auch für die geiſtigen Bedürfniſſe ihrer unbemittelten Kinder, wie es einer guten Mutter zukommt, zu ſorgen gehalten iſt, ſo ſoll, damit es den Armen, die auf elterliche Unterſtützung nicht rechnen können, nicht an Gelegenheit fehle, leſen zu lernen und Fortſchritte zu machen, an jeder Kathedralkirche dem Magiſter, der die Cleriker und die armen Schüler unentgeltlich zu unter-

richten hat, ein hinreichendes Beneficium ausgeworfen werden, auf daß so die Lehrenden keine Noth leiden und den Lernenden der Weg zur Erlangung von Kenntnissen offen stehe. Auch an anderen Kirchen und in Klöstern soll das Erforderliche dafür geschehen. Für die Erlaubniß zu lehren aber darf keine Bezahlung oder Abgabe verlangt und die nachgesuchte Erlaubniß zum Unterrichten keinem Tüchtigen versagt werden. Wer sich gegen dieses Verbot verfehlt, wird seines kirchlichen Einkommens für verlustig erklärt." In gleicher Weise sprach sich das 12. allgemeine Concil im Lateran v. J. 1215 unter Papst Innocenz III. dahin aus, daß nicht bloß in jeder Kathedralkirche, sondern auch in andern Kirchen ein tüchtiger Lehrer ausgewählt werden müsse, welcher die Cleriker dieser Kirchen selbst, sowie auch andern umsonst in der Grammatik und in andern Gegenständen nach ihren Fähigkeiten unterrichten solle." Das sind einige jener zahlreichen Aussprüche geistlicher und weltlicher Obrigkeit seit dem 9. Jahrhundert, welche einen allgemeinen Volksunterricht in profanen und religiösen Gegenständen einschärfen.

Die Art der Schule wird in diesen Verordnungen genau bezeichnet; es sind Schulen, in denen der Pfarrer unterrichtet, also Pfarrschulen, welche diese allgemeine Volksbildung vermitteln sollten. Die Bevölkerung siedelte sich nämlich vor Allem in der Nähe der Burgen der Edlen und Grundeigenthümer an und stand zu denselben im Verhältniß der Abhängigkeit. In Folge eines Capitulars v. J. 785 war nun der Grundherr gehalten, einen Hof und 2 Hufe Landes zur Erbauung einer Kirche herzugeben; ein Priester (Presbyter) versah den kirchlichen Dienst; bald entwickelte sich die Ansiedlung durch Zuzug von Handwerkern und Gewerbtreibenden zu einem geordneten Gemeinwesen; der Presbyter wurde Pfarrer der entstandenen Pfarrgemeinde, ihm lag die Pflicht auf, auch Schule zu halten. Kriegerische Fehden, Einfälle roher Völker, wie der Normannen, haben in der nachcarolingischen Zeit die Entwicklung aufgehalten; erst im 12. Jahrhundert erscheint das Pfarrsystem in Deutschland vollständig ausgebildet, und erst aus dieser Zeit liegen denn auch urkundliche Belege für die allgemeine Einrichtung der Pfarrschulen vor.

Die seelsorglichen Obliegenheiten hinderten indeß bald den Pfarrer, selbst Schule zu halten; er nahm sich daher für den Schulunterricht einen Gehülfen. Dieser Gehülfe war entweder ein Cleriker, oder es war der Cantor, der Küster, der zugleich Schullehrer war.

Die Biſchöfe von Utrecht, die cölniſchen Erzbiſchöfe in den Provinzial- und Synodal-Statuten v. J. 1298, 1306, 1362 verordnen daher, daß die custodes und campanarii ſo viel als möglich literati ſein ſollen. Von beſonderem Intereſſe iſt eine diesbezügliche Beſtimmung der Synode von St. Omer vom Jahre 1183: „da die Schulen zur Heranbildung aller derer dienen, welchen einmal die Leitung der weltlichen und geiſtlichen Angelegenheiten in Staat und Kirche obliegen ſoll, ſo befehlen wir, daß in allen Städten und Dörfern die Pfarrſchulen, wo ſie zerfallen, wieder hergeſtellt, wo ſie noch erhalten ſind, mehr und mehr gepflegt werden. Zu dem Ende ſollen die Pfarrer, Behörden und angeſehenen Gemeindeglieder dafür beſorgt ſein, daß den Lehrern, wozu auf dem Lande die Küſter verwendet zu werden pflegen, der nöthige Unterhalt verſchafft werde. Die Schule aber ſoll in einem paſſenden Hauſe in der Nähe der Pfarrkirche eingerichtet ſein, damit einerſeits die Lehrer vom Pfarrer und den Notabeln leichter beaufſichtigt, andererſeits die Schüler in die Uebungen der Religion bequemer eingeführt werden können."

Eine Verordnung des Erzbiſchofs Engelbert II. von Cöln v. J. 1270 betrifft die Küſterſchule des Weſtfäliſchen Ortes Bigge und läßt uns die ganze Einrichtung dieſer Pfarrſchulen erkennen. Es heißt darin, daß der Küſter verpflichtet ſein ſoll, auf Anordnung des Pfarrers die Jugend des Kirchſpiels im Schreiben und Leſen im Sommer von 7, im Winter von 8 Uhr Morgens bis 10 Uhr, des Nachmittags von 1 bis 3 oder 4 Uhr zu unterrichten. Die Eingeſeſſenen ſollten bei Strafe von 12 Mark verpflichtet ſein, ihre Kinder zur Schule zu ſchicken, damit das noch in vielen Herzen glimmende Heidenthum gänzlich erlöſcht werde. Der Pfarrer ſollte ein Verzeichniß der ſchulpflichtigen Kinder aus den Taufbüchern anfertigen. Das Schulgeld ſei auf jährlich 18 Schillinge feſtgeſetzt. Der Schulmeiſter habe die Pflicht, monatlich einen ſchriftlichen Bericht über den Fortſchritt der Schüler in der chriſtlichen Sitte, ſowie im Schreiben und Leſen dem Pfarrer einzuſenden.

Hier haben wir das ganze Schulſyſtem geſchildert. Allgemeine Schulpflicht, Lehrer, Schulgeld, Unterrichtsgegenſtände und der Schul-Inſpector in der Perſon des Pfarrers ſind angegeben.

IV. Stadtſchulen.

Das 13. und 14. Jahrhundert war auch die Zeit, in welcher die freien Städte in Deutſchland mächtig emporblühten. Die Einwohner

der Städte machten sich unabhängig von der früheren Hörigkeit zu den Territorialherren; sie wurden freie Bürger, erhielten eine eigene Städteverfassung, ihre eigene Gerichtsbarkeit, vertheidigten selbst ihr Territorium, und brachten es durch Fleiß und Bürgertugend zu großem Wohlstand. Auch in diesen Städten waren es zunächst die von Alters her bestehenden Pfarrschulen, welche für die Volksbildung sorgten. Die Geschichte der Stadt Cöln von Ennen giebt die im 15. Jahrhundert vorhandenen Pfarrschulen für die einzelnen Kirchensprengel Cölns an; dieselben werden ausdrücklich als kirchliche Institute bezeichnet.

Allein neben diesen Pfarrschulen gründete der Magistrat in den Städten sog. Lateinschulen oder Stadtschulen, deren Unterricht dem des Trivium der Kloster- oder Stiftsschulen entsprach, also die drei ersten der sieben freien Künste oder Wissenschaften umfaßte. Urkundlich steht die Existenz dieser Stadtschulen in der Zeit zwischen 1272—1353 fest für die Städte Herzogenbusch, Dortrecht, Brüssel, Geldern, Arnheim, Goch, Venlo, Neuß, Uerdingen, Rheinberg, Kempen.[1])

Für die weibliche Jugend wurde in den Städten durch Privatunterricht gesorgt. Im Jahre 1497 leitete Adelgundis von Horstmar in Xanten eine solche weibliche Erziehungsanstalt, welche von 84 adeligen und bürgerlichen Schülerinnen besucht war. Es kommen solche Privatmädchenschulen seit 1300 in Mainz, Speyer, Frankfurt und Ueberlingen vor. Johann III., Herzog von Brabant, verordnet 1320, daß der Scholastiker in Brüssel 4 Unterlehrerinnen an der dortigen städtischen Mädchenschule anstelle, um die Mädchen getreulich in kleineren Sachen bis zum Donat aber nicht weiter zu lehren.

Es wurde wiederholt eingeschärft, daß Knaben und Mädchen nicht ein und dieselbe Schule besuchen dürfen, es sei denn, daß sie Geschwister sind.

Während die Magistrate der Städte die Privatmädchenschulen förderten, suchten sie Privatknabenschulen in jeder Beziehung einzuschränken; sie befürchteten nämlich eine schädliche Concurrenz von denselben für ihre Stadtschulen. In Delft, Leyden, Amsterdam, Alk-

[1]) Ich berücksichtige für die Stadtschulen vor Allem den Niederrhein, weil bezüglich desselben ein reiches urkundliches Material vorliegt, welches Nettesheim in seiner jüngst erschienenen höchst werthvollen Schrift: „Die Schulen im Herzogthum Geldern" veröffentlicht hat; ich habe dieser Schrift die meisten in Folgendem mitgetheilten Daten entnommen und will dieselbe auf das Wärmste hiermit empfehlen.

maar u. A. unterſagte man dieſe Privatſchulen, in Dortrecht ſogar bei Strafe von 5 Pfund, geſtattete aber ſpäter, daß Knaben unter 7 Jahren dieſelben beſuchten. In Zütphen führte der Scholaſt perſönlich die Knaben aus der deutſchen Schule, welche der Küſter von Warnsfeld ſich anmaßte zu leiten, in die Capitelſchule, aber es bedurfte der Einmiſchung des Herzogs Karl, um ſie ganz zu unterdrücken.

Weniger ſtreng war man in Hamburg; dort geſtattete der Scholaſticus dem Magiſtrat die Errichtung von 4 Schreibſtuben mit Einſchränkung des Unterrichtes auf Deutſch, Leſen, Schreiben und Rechnen; in Arnheim bezahlte die Stadt 1425 dem Rector der Beiſchule ſogar ein Salarium von 6 Goldgulden.

Die Oberleitung über alle Schulen nicht allein über die Dom-, Stifts- und Pfarrſchulen, ſondern auch über die Stadtſchulen und die an irgend einem Orte errichteten Privatſchulen führte der Biſchof, in ſeiner Vertretung der Scholaſticus. Nach heutiger Auffaſſung könnte dies biſchöfliche Oberleitungsrecht am meiſten bezüglich der Stadtſchulen angezweifelt werden, allein ſchon der Umſtand, daß bis Anfang des 15. Jahrhunderts der Rector der Stadtſchule in der Regel ein Geiſtlicher war, ſtellt dieſes biſchöfliche Oberleitungsrecht außer Frage. Daſſelbe wurde auch oft durch Anſtellung der Lehrer vom Biſchof ausgeübt, ſo in Hamburg 1289 an der Nicolausſchule, in Brüſſel 1320 an allen ſtädtiſchen Schulen; der Scholaſticus in Düſſeldorf war nicht nur Leiter der dortigen Stiftsſchule, ſondern auch aller anderen ſtädtiſchen Schulen mit Einſchluß des Gymnaſiums.

Der erſte Biſchof von Ermeland Anſelm übertrug 1251 dem Deutſchorden im Ordensgebiete das Recht zur Anſtellung und Abſetzung der Schulmeiſter; in den übrigen Landestheilen der Diözeſe behielt er ſich ſelbſt daſſelbe vor. Urkundlich läßt ſich auch die Beſetzung der Lehrerſtellen an den Schulen zu Breslau, Liegnitz und anderen ſchleſiſchen Städten durch den Biſchof nachweiſen. Das Oberaufſichtsrecht des Biſchofs wurde auch darin anerkannt, daß man bei Gründung neuer Schulen die Erlaubniß vom Diözeſan-Biſchof oder im Falle der Sedis-Vakanz vom Papſt einholte. Das geſchah in Lübeck 1253, Breslau 1267 und 1293, Hamburg 1281, Poſen 1303, Liebnitz 1309, Stendal 1320, Stettin 1390, Leipzig 1395, Braunſchweig 1415.

Man kann gegen dieſen Rechtszuſtand nicht einwenden, daß Schulpatronate vielfach im Beſitz des Landesherrn, häufiger noch im Beſitz der Magiſtrate und bezüglich der Pfarrſchule im Beſitz der Kirchenpatrone waren. Das Schulpatronat war nämlich ein von der

Kirche selbst dem Erbauer und Förderer einer Schule verliehenes Privilegium, also ein Ausfluß kirchlichen Rechtes, welches im Dienste der Kirche ausgeübt wurde. Jedes Patronat schließt als Privilegium die Bestätigung des gemeinen kirchlichen Rechtes ein. Zudem übte der Bischof auch an den Patronatschulen, während der Patron die Lehrer anstellte, sein Oberaufsichtsrecht aus, namentlich wenn unkirchliche Tendenzen durch die Schule verfolgt wurden.

V. Der Schulmeister.

Der Schulmeister der niedrigen Schule wie der Schul-Rector der höheren städtischen Lateinschule nahm eine hochgeachtete Stellung ein; vielfach wird der Schul-Rector auch im Besitz der akademischen Grade angeführt. Galt es eine Stelle an einer Schule neu zu besetzen, so gab die Stadt dem Candidaten, der sich persönlich vorstellte, freie Zeche und bei der Anstellung auf Kosten der Gemeinde ein Gelage, woran Bürgermeister, Schöffen und Räthe Theil nahmen.

Das Einkommen des Lehrers bestand hauptsächlich aus dem Schulgeld der Kinder. Dasselbe betrug 1253 in Ypern 10 Schillinge von jedem Schüler; während des 14. Jahrhunderts in Zütphen 6, in Leyden 16 Groten, in Zwoll $6\frac{1}{2}$, in Geldern 6 Plaken. In Hamburg und um das Jahr 1500 in Nürnberg 8 Schillinge, in Landau für die unterste Klasse der Lateinschule 16 Heller, für die folgende 8, für die höhere Klasse $2\frac{1}{2}$ Schilling. Zur Schätzung des Geldwerthes mag dienen, daß 1386 in Geldern der Taglohn eines Zimmermanns 5, eines Holzschneiders und Dachdeckers 4 Grote betrug, seine tägliche Beköstigung $2\frac{1}{2}$, ein ganzes Kalb 18 Groten kostete.

Brachen epidemische Krankheiten aus, so ersetzte der Magistrat dem Schulmeister den Ausfall des Schulgeldes, wie 1453 in Geldern mit 5 Mark, in Venlo mit 2 Postulat-Gulden.

Erst im Laufe des 15. Jahrhunderts wurde in den Städten eine feste Besoldung für den Schullehrer bestimmt; sein Gehalt war so hoch, daß die Erscheinung des hungernden Schulmeisters dem Mittelalter unbekannt blieb. In Arnheim bezog der Schulmeister so viel wie der städtische Arzt, 20 Goldgulden; in Venlo 10 Goldgulden, während jeder der beiden Bürgermeister, der Stadtmedicus und der Stadtrentmeister 6 bezog. In Goch erhielt er allein an Remuneration 8 Goldgulden, während das ganze Gehalt des Stadtschreibers und Stadtboten 5 Goldgulden betrug. Zudem erhielt der Schulmeister wie jeder städtische Beamte eine Geldsumme zur Anschaffung von

2 Tuchröcken; in Geldern erhielt er 1386 zu dieſem Zwecke 5 Mark, während der Bürgermeiſter nur 3 und der Bote 2 Mark, der Kuhhirt zugleich für Schuhe 7 Grote erhielt. Auch freie Dienſtwohnung war dem Schulmeiſter geſichert und ein ausgedehnter Garten ihm zur Benutzung angewieſen. Hierzu kamen für den Schulmeiſter eine Menge zufälliger Einnahmen, wie für Theilnahme an gottesdienſtlichen Handlungen, Aniverſarien, Andachten; Gottesſpenden zur Kirmes von jedem Kinde 1421 in Geldern $^1/_2$ flamiſch Plack; Weinſpenden zu Weihnachten; 2 Kerzen von jedem Kinde, das die Abendſchule beſuchte; Hochzeitsgeſchenke in Arnheim im Betrage von 2 ß 16 Schillinge. Für die geiſtlichen Rectoren wurden auch häufig eigene Schulvikarien geſtiftet.

Machte die Zunahme der Bevölkerung eine Vermehrung des Lehrerperſonals nöthig, ſo wurde der Schulrector verpflichtet, ſich einen Unterlehrer, einen Geſellen zu halten, wie in Venlo 1417; in Goch, Geldern und Calcar im Laufe des 15. Jahrhunderts; er ſelbſt ſtellte den Geſellen an und konnte ihn abſetzen; er behielt das Regiment der Schule in ſeiner Hand.

An manchem Orte hatte der Schulmeiſter zudem eine lohnende Nebenbeſchäftigung; in der Regel war er Organiſt und beſorgte auch die Stadtuhr; in Weſel 1477, in Haderwick 1548 war er auch ſtädtiſcher Arzt; in Geldern 1410 Stadtſchreiber; in Kempen war er Notar; in Venlo hatte er 1458 eine allerdings ſchlecht beſuchte Weinſchenke. Auch im geſellſchaftlichen Leben war ſeine Stellung eine ſehr geachtete. In Uerdingen war er 1311 und 1336 Mitglied des Schöffengerichtes. In Weſel wurde er als Deputirter der Stadt an geiſtliche und weltliche Behörden und nach benachbarten Städten geſchickt. Ein Adeliger, Wilhelm von Brockhauſen, nahm keinen Anſtand ſeine Tochter dem Schulrector Conrad ten Have in Kempen zur Gattin zu geben.

Die Perſon des Schulmeiſters war beſonders geſchützt; wer ihn ſchlägt, beſchimpft oder ſtößt, ſoll gemäß dem Keuren von Arnheim der Stadt 4 Pfund entrichten. In Weſel hatte 1466 Jemand den Schulmeiſter beleidigt und mußte dafür 3000 Ziegelſteine zum Baue der Willibrordskirche liefern.

VI. Die Schüler.

Die Liebe zur Schule, welche das Mittelalter beherrſchte, wandte ihre Sorge nicht nur dem Lehrer, ſondern auch dem Schüler zu; vor Allem waren es die auswärtigen Schüler einer Lehranſtalt, welche derſelben bedurften. Bereits ſeit 1158 war durch Friedrich I. den

reisenden Studenten ein Schutzbrief zugesichert und die Befreiung von jeder anderen Gerichtsbarkeit, als der der Professoren und des Bischofs des Studienortes ertheilt. Reiche Spenden gab man den armen Studenten, wenn sie zeitweise von Haus zu Haus singend zogen, um sich Geldmittel zu ihrem Unterhalt zu erbetteln. Der nachmalige Theologe in Zürich Heinrich Bullinger zog 1516 als Jüngling von der Schweiz nach der Stiftsschule zu Emmerich mit der ausdrücklichen Anordnung seines Vaters, sich während der ganzen Schulzeit sein Brod zu erbetteln, damit er lerne, sein ganzes Leben lang den Armen barmherzig zu sein.

Arme Schüler wurden vor Allem zum Chordienst herangezogen, um ihnen die kirchlichen Sporteln zuzuwenden. Wohlhabende Bürger nahmen Studenten unentgeltlich in ihre Wohnung auf und bald stiftete man für dieselben Clausen und Convikte. Schwer wurde es den armen Schülern, sich die nöthigen Bücher zu beschaffen; nicht selten mußten sie ihre Studien aussetzen, bis sie das nöthige Buch von einem anderen Schüler leihweise erhielten. Anfangs des 15. Jahrhunderts schrieb ein späterer Caplan von Kempen flehentlich an seinen Onkel Arnold ten Ryt, er möge ihm leihweise Bücher nach Cöln schicken, sonst müsse er die Schule und all seine Lehren verlassen.

Der Unterricht begann in früher Morgenstunde, im Sommer um 5, im Winter um 6 Uhr; in der niederen Schule beschränkte er sich auf Lesen, Schreiben, Rechnen und Gesang. Das Schreiben wurde zuerst und dann das Lesen gelehrt; daher ein Schullehrer Schreib- und Leselehrer war, Schreibemeister, Deutscher Schreiber, — die Elementarschule, Schreibschule, Schreibunterricht genannt wurde. Beim Rechnen bediente man sich Rechenbretter, wie ein solches von der Stadtbehörde zu Goch 1452 für die Schule angeschafft wurde; es war eine hölzerne Tafel, die von einem Maler mit rothen Linien versehen worden war. Der Unterricht der lateinischen Stadtschule entsprach dem Trivium der Klosterschule. An vielen Orten mußte der Schüler auch außer der Schulzeit Latein sprechen. Fleißiges Studium war erforderlich, um in den zahlreichen Disputationen und Prüfungen bestehen zu können. Um so freudiger wurden dann die Schulfeste als verdiente Erholungen gefeiert, geistliche Spiele, das Passionsspiel um Ostern, das Frauenspiel um Lichtmeß aufgeführt; um Fastnacht das Laufen der Kinder geübt; im Monat Mai die Holzfahrt mit lustigem Tanz im grünen Wald; im Sommer der Ruthengang, auf dem jeder Schüler die Ruthe sich selbst schnitt und dem Lehrer brachte, um im Lauf des Jahres damit

gezüchtigt zu werden. Am Feſte Johannes des Täufers war das Schatten der Mädchen; ſo ſchatteten oder fingen ſie mit einem Seil in Geldern den Herzog Wilhelm 1388 ein und erhielten von ihm 1 Goldgulden. Nikolaitag und Unſchuldige Kindertag brachte das Biſchofſpiel, zu dem der Magiſtrat in Weſel Aepfel ſpendete, der Herzog eine Geldſumme gab.

Wie Strabo über das Schulleben der Kloſterſchule, ſo hat uns der ſpätere Cölner Rathsherr Hermann v. Heinsberg ein Bild des Studienlebens an der Stadtſchule hinterlaſſen; ſein Tagebuch umfaßt die Zeit von 1531—34, allein die geſchilderten Zuſtände werden auch vorher wenig verſchieden geweſen ſein. Er war Schüler in der St. Alban Pfarrſchule in Cöln. Als ein Mitſchüler nach der Partikularſchule in Herzogenbuſch abging, wurde in ihm das gleiche Verlangen wachgerufen, welches er bittend ſeinem Vater äußerte. Der Vater berieth ſich mit den Brüdern im Kloſter auf der Weidenbach und beſchloß, ihn nicht nach Herzogenbuſch, ſondern nach Emmerich zu ſchicken, weil dieſe Stadt zu Schiff leichter zu erreichen war, auch Zeitungen und andere Bücher dorthin verſandt werden konnten. Am 24. April 1531 fuhr der Schüler mit Kameraden zu Schiff nach Emmerich und fand Aufnahme im dortigen Fraterhaus und erhielt eine eigene Stube. „Speck und Fleiſch, ſagte er, hatte ich von Hauſe mitgebracht, kochte ſelbſt und aß, was ich hatte. Mein Vater hatte mir vor meiner Abreiſe in Cöln einen eſelsgrauen Paltrock mit vielen Falten, weiße Hoſe, hohe Schuhe und einen ſchwarzen Hut machen laſſen; dies war meine gewöhnliche Kleidung, ſo lange ich in Emmerich war, denn eine beſſere hätte mir nicht gedient, weil die Schüler dort nicht auf Bänken, ſondern auf dem Boden ſitzen müſſen. Die leichten Sommerkleider, die ich hatte, waren alt und von geringem Wert. Nach einem halben Jahr kam ich zu den Brüdern in die Koſt; es wohnten da 80 Schüler, worunter 10 Cölner. Ich bekam das ganze Jahr keinen Wein in meinen Leib, denn der war ſehr theuer; ich habe niemals Schläge in der Schule erhalten, wohl aber von den Brüdern, als ich ohne Erlaubniß mich in eine Herberge in Emmerich begeben hatte, um einen Miſſethäter viertheilen zu ſehen.“ In der Woche nach Halbfaſten zog er mit 4 Cölner Studenten nach Hauſe in die Ferien. Da es Faſtenzeit war, ſo nahmen ſie 2 Töpfe Honig mit Mehl geſotten mit, wovon ſie am Tage zehrten; am Abend kehrten ſie in einem Wirthshaus ein.

Zu Hauſe klagte der Schüler, daß es ſehr ſtrenge im Fraterhaus ſei und erhielt nun die Erlaubniß, bei ſeiner Rückkehr nach Oſtern bei einem Bürger zu wohnen. Mit 10—12 Schülern bezog er nun eine Herberge,

allein die größere Freiheit kam ihm nicht zu Gute; in 3 Monaten hatte er ſein Speck und Fleiſch verzehrt; ſein Geld verliehen und verſchwendet. Da kam für ihn die Zeit großen Hungers: „Während des Sommers genoß ich wochenlang nichts Anderes als Aepfel, Birnen, Kirſchen, Pflaumen, dicke Milch und trank Waſſer dazu; ich lieh mir von einem Weinhändler einige Gulden und gab ihm darüber einen Handſchein, den derſelbe an meinen Vater ſandte, welcher bereits von meinem verſchwenderiſchen Leben gehört hatte."

Nachdem er im Monat Auguſt in den Ferien geweſen, ſtieg er nach ſeiner Rückkehr in die Quinta auf. Es war ein ſtrenger Winter, ſo daß der Rhein zufror und Jung und Alt auf dem Eiſe ſpielte; „ich litt, ſo ſchreibt er, in meinem Quartier blutige Kälte, denn Holz und Kohlen waren ſehr theuer; wir ſtudirten im Bette ſitzend, ich wohnte mit dem Pater Trevirenſis, einem ſehr gelehrten Manne; auf einer Stube und ſchlief in ſeinem Bette mit noch einem anderen Schüler, einem Adeligen aus der Gegend von Weſel und ſtudirte ſehr fleißig." Im September 1534 kehrte er nach Cöln zurück und war zum Staunen ſeiner Eltern, Geſchwiſter und des Geſindes voll Ungeziefer. Der Vater meldete ihn nunmehr zum Studium in artibus an dem Laurentianum in Cöln an. „Ich bin von den Studenten gleich deponirt worden, ſchreibt der Student, denn ſolche Gewohnheit haben ſie an den Burſen; den neuen Studenten nennen ſie beanum (Maulthier), ſtoßen ihm die Hörner ab und das Grobe, das ſoll bedeuten, daß man für die groben und rauhen Sitten beſſere und zierlichere annehmen ſolle."

VII. Schäden und Heilmittel.

Wenden wir nun unſere Aufmerkſamkeit einer Schattenſeite des Schulweſens im Mittelalter zu. Die fahrenden Schüler, die oft von der Gewinnſucht der Städte angelockt, oft auch in der Auflehnung gegen die Ordnung der Schule auf Wanderung gingen, brachten das Schulweſen bald in argen Mißcredit. Rottenweiſe zogen ſie umher, übten als Bachanten und Schützen gegen einander gewaltthätigen Terrorismus, trieben ſich als Quackſalber, Taſchenſpieler, Schatzgräber und Sänger auf dem platten Lande umher und verübten die größten Betrügereien. Clerus und Magiſtrate traten mit energiſchen Maßregeln gegen ſie auf. In Hannover wurde darum das Schulgeld der fremden Schüler dreimal ſo hoch angeſetzt, als das der Bürgerkinder; in Weſel und anderen Städten beſchränkte man die Aufnahme der fremden Schüler auf eine gewiſſe Zahl.

Faſt noch ſchädlicher war für die gedeihliche Entwickelung der Schule der häufige Lehrerwechſel. Die Anſtellung eines Lehrers erfolgte nie auf Lebenszeit, vielmehr auf eine geringe Anzahl von Jahren mit kurzen Kündigungsfriſten. So ſtellte Goch 1419 den Schulrector nur auf 1 Jahr an; in Hannover wirkten während der 65 Jahren nach 1469 nicht weniger als 35 Schulmeiſter; in Weſel während 100 Jahren 22 Rectoren.

Zur Abwehr der Gefahren, die fahrende Schüler verurſachten, und zur Heilung der Schäden des häufigen Lehrerwechſels ſchuf die ſtets fruchtbare um die Schule beſorgte Kirche die Genoſſenſchaft der Brüder des gemeinſamen Lebens. Stifter war Gerhard Groote zu Deventer 1384; im Volksmund wurden die Brüder die Fraterherren genannt. Die Genoſſenſchaft gründete Häuſer in 18 Städten der Niederlande, aber auch im nordweſtlichen Deutſchland, wie in Emmerich, Weſel, Cöln, Münſter. Die Brüder führten ohne Gelübde ein gemeinſames Leben, ſorgten für Abſchreiben der Bücher, nahmen arme Schüler in ihre Wohnungen auf, unterſtützten ſie durch Geld und leiteten ihre Ausbildung. An beſtehenden Lehranſtalten nahmen die Brüder Lehrerſtellen an und an vielen Orten gründeten ſie eigene Schulen. Anfangs pflegten ſie den Elementar-Unterricht mit beſonderer Berückſichtigung der deutſchen Mutterſprache, bald aber dehnten ſie den Unterricht auf das Leſen lateiniſcher und griechiſcher Claſſiker aus und wurden die thätigſten, hochverdienten Erneuerer der klaſſiſchen Studien zur Zeit des ſogenannten Humanismus in dem geſammten Deutſchland. Ihre Schule in Herzogenbuſch war die blühendſte der ſüdlichen Niederlande und zählte 1425 gegen 1200 Schüler; ihre Schule in Zwoll 800—1000 Zöglinge; unter ihrer Wirkſamkeit ſtieg die Schülerzahl in Emmerich 1534 auf 2000; die Eltern ſollen dort die Kinder, wenn der Unterricht zu Ende war, von der Straße abgerufen haben, damit dieſelben nicht in dem Gedränge der eilenden Schüler Schaden erlitten. In Amersfoort erzielten die Schule der Fraterherren ſo außerordentliche Reſultate, daß die Beamten Lateiniſch ſprachen, die Kaufleute Griechiſch verſtanden, die Töchter und Dienſtmädchen der Bürger lateiniſche Lieder ſangen. Eine große Anzahl durch Wiſſen und Tugend hochberühmter Männer gingen aus dieſen Schulen hervor, von denen hier nur der eine Thomas von Kempen, Verfaſſer der Nachfolge Chriſti, erwähnt ſei.

Außer dieſen Fraterherrn haben ſich auch die Orden der Franziskaner und Dominikaner durch Errichtung von Volksſchulen und Gründung höherer Schulen um Volksunterricht und Wiſſenſchaft im Mittelalter hoch verdient gemacht.

VIII. Erziehung durch die Schule.

Suchen wir nach der Wanderung durch die Schulen des Mittelalters eine Höhe zu gewinnen, um sie selbst und ihre Leistungen zu würdigen.

Die Aufgabe der Schule ist Erziehung; Erziehung aber ist nicht Wissenschaft, sondern Kunst; die Schule hat demgemäß den Schüler nicht so sehr mit Wissen auszustatten, als zum Können zu befähigen. Die mittelalterliche Schule hatte diese Aufgabe erfaßt; sie war wesentlich eine Kunstanstalt, und hierin liegt der Unterschied zwischen der Schule des Mittelalters und der Neuzeit. Die Schulmeister von heute wissen mehr, die Schulmeister des Mittelalters aber konnten mehr. Der ausgelernte Schüler der Gegenwart ist versucht, sich des Wissens zu rühmen, der des Mittelalters war mehr bestrebt, sein Können zu zeigen. Wenn aber das Wissen mehr als das Können durch die Schule angestrebt wird, leidet die Erziehung Schaden. Die berühmte englische Vierteljahresschrift der Whig-Partei »The Edinburgh Review« kennzeichnet im letzten Hefte des verflossenen Jahres, »Germany Present and Past« diese Schäden des deutschen Schulwesens der Gegenwart, indem sie gerne dem wissenschaftlichen Sinn und Streben der Deutschen hohe Bewunderung zollt, dann aber gesteht: „Zur selben Zeit sind wir zu der Ueberzeugung gekommen, daß die Deutschen eine unpraktische Race sind — sie unterrichten ausgezeichnet, aber erziehen kläglich (abominably)."

Das Vielwissen begünstigt nicht nur die Halbwisserei, den Gegensatz jeder Gelehrsamkeit, sondern hindert auch die geistig sittliche Durchbildung des Menschen. Das geistige Gewand, das aus vielerlei Wissen wie aus buntscheckigen Lappen zusammengesetzt ist, hat weder Charakter, noch die Kraft, um in den Stürmen des Lebens die lose gefügten Stücke zu bewahren. Wird der Schüler mit allerlei Fächern und Lehrgegenständen wie ein Frachtwagen beladen, so wundere man sich nicht, wenn er sich dem Hausirergeschäft zuneigt und mehr auf Prahlen als auf Leistungen sich verlegt. Nein, der Werth des Mannes liegt nicht darin, daß er viel weiß, sondern darin, daß er viel kann. Das Können aber setzt ein Ueben voraus, ein Erwecken der im Geiste des Menschen schlummernden Kräfte, ein Herausbilden des Menschen aus sich selbst, ein Cultiviren der in ihm ruhenden Anlagen.

Ist es nun Kunst, den rohen Stein nach Maß und Gesetz zu

formen und zu bilden, ihn zur Darſtellung des Schönen zu geſtalten, dann iſt es Kunſt und zwar höhere Kunſt, den Menſchen nach dem Maße des Guten und dem Geſetze der Wahrheit zu formen, zu bilden, zur Darſtellung des geiſtig Schönen zu cultiviren. Dieſe *Kunſt zu Ueben*, das iſt die Aufgabe der Schule.

Die mittelalterliche Schule war durch die äußeren Verhältniſſe faſt gezwungen, unwandelbar dieſen Weg der Kunſt zu verfolgen. Das Ueben und Cultiviren des Geiſtes trat uns auf jedem Schritt unſerer Wanderung durch mittelalterliche Schulen entgegen. Ohne Bücher und ohne bequemes Schreibmaterial war der Gefahr, ſich im Vielerlei des Wiſſens zu verlieren, von ſelbſt vorgebeugt. Das lebendige Wort als vorzüglichſtes Mittel des Unterrichts bedingte ja ein fortwährendes Ueben des Geiſtes für den Schüler; zunächſt wurde ſein Gedächtniß angeſtrengt, aber da es galt, das Gehörte auch ſofort zu verſtehen und ohne die Hülfsmittel des Schreibens wiederzugeben, ſo war eine noch größere Uebung des Denkvermögens nothwendig. Hierzu kam die Sorgfalt, welche dem Studium der Logik und der Dialektik in der mittelalterlichen Schule zugewandt wurde. Zahlreiche Disputationen nahmen die Spannkraft des Geiſtes nach allen Richtungen hin in höchſtem Maße in Anſpruch.

Die Benutzung der lateiniſchen Sprache förderte nicht wenig dieſes Denken und Cultiviren des Geiſtes. Das Latein vermittelt ja nicht nur die römiſch klaſſiſche Literatur des Alterthums, führt dadurch in die Denkensart der größten Männer der Vorzeit ein und theilt das geſammte Reſultat der Bildung der vorchriſtlichen Welt mit; das Latein iſt nicht nur ein Band, das für die Wiſſenſchaft den Fluch der Sprachverwirrung zu Babel aufhebt, indem es die Männer der Wiſſenſchaft zu allen Zeiten vereinigt: das Latein iſt mehr, es iſt an und für ſich die Sprache des Geiſtes, entrückt den Schüler der alltäglichen Lebensatmoſphäre und ihren Zerſtreuungen, es führt in die Welt der Ideen ein, hebt hoch über alles Materielle hinaus, es iſt eine *Geiſtesſprache*. Auch die innere Conſtruction dieſer Sprache iſt dem entſprechend; durch ihre objective Genauigkeit, ihre feſten Regeln und Geſetze, ihre logiſche Conſtruction erhält die lateiniſche Sprache den Schüler in beſtändiger Geiſtesübung.

Das Mittelalter hat dieſen in der Jetztzeit nur zu ſehr verkannten Vorzug der lateiniſchen Sprache ganz und voll erfaßt und darum auf ihre Anwendung keineswegs zum Nachtheil der Mutterſprache, wie uns vielleicht irriger Weiſe ſcheinen mag, ſo entſchieden gehalten.

Wimpheling, geb. 1450, Lehrer an der Schule zu Schlettstadt, die Perle des Elsaß, ein Mann der um die Förderung des Schulwesens im Mittelalter sich so hohe Verdienste erwarb, daß er den Ehrennamen „Erzieher Deutschlands" erhielt, spricht diese Gedanken aus, wenn er das Latein ein Bildungs- und Uebungsmittel der Denkkraft, eine Gymnastik des selbstständigen Urteils nennt.

So war in der mittelalterlichen Schule Alles darauf angelegt, den Schüler zu üben, seine Anlagen auszubilden, seinen Geist zu cultiviren, ihn selbst zum geistigen Können zu befähigen. Die Schule war eine Kunstanstalt, in welcher der Geist des Menschen wie in einer Werkstätte gehämmert, geschliffen, gespitzt, durch Cultiviren zum Können befähigt wurde. Der Kirche, die Meisterin der Schule war, erschien der Geist des Kindes als das edelste Kunstwerk von Gottes Hand gebildet, allerdings durch Sündenelend entstellt, aber immer noch fähig, durch Erziehung und Schulung der Roheit der Formen entkleidet, in den ursprünglichen Zügen der Schönheit wieder hergestellt, nach jenem Muster, welches Christus, der schönste der Menschenkinder, dargestellt hatte, geformt und gebildet zu werden.

Weil die Schule der Geistescultur diente, darum war es nicht zufällig, sondern Folge einer gleichartigen Thätigkeit, daß die Kirche da, wo sie den rohen dornigen Boden der Wildniß jätete, die in ihm ruhende Kraft der Fruchtbarkeit entlockte und übte, so daß er zu üppigen Saatfeldern, zu wohlgeflegten Wiesen, zum gluhtsuchenden Rebengrund gestaltet, ein Gottesgarten ward — nun auch die Geister in der Schule sammelte, ihre dornigen Auswüchse jätete, die in ihnen schlummernde Geisteskraft entfaltete — an der Culturstätte des Bodens die Culturstätte einer geistigen Welt, ihre Schulen gründete.

IX. Die Freiheit der Schule.

Eine andere charakteristische Eigenthümlichkeit der mittelalterlichen Schule besteht darin, daß sie eine freie Schule war. Das folgte eigentlich nothwendig daraus, daß sie eine Kunstanstalt war, denn die Kunst ist eine Königin, sie ist frei wie die Wahrheit, sie will und kann nicht dienen. Wer sie dienstbar machen will, der wird stets erfahren, daß nicht mehr die Kunst, sondern Künstelei in seinem Dienste steht und das ist Verstellung und Lüge.

Die Schule des Mittelalters war frei, d. h. sie lebte und wirkte im Dienste der Wahrheit nur für das Kind. Nicht als ob die Schule

keine Geſetze und Normen gehabt hätte; auch die Wahrheit hat ihr Geſetz und die Kunſt ihre Maße und Formen der Schönheit. So iſt für des Menſchen Geiſt die Erkenntniß der Wahrheit an Geſetze des Denkens und menſchliches Handeln an beſtimmte Normen ſeines Willens geknüpft. Den Geiſt des Kindes an dieſe Geſetze des Denkens und ſeinen Willen an dieſe Normen zu gewöhnen iſt Aufgabe der Schule; ſie übt zu dieſem Zwecke die Disciplin an dem Kinde aus; die Disciplin ſoll dem Geiſte des Kindes Geſetz und Maß verleihen, ſein Begehren ändern, ſeinem Willen Schranken ziehen und ihm die Schönheit des Charakters aufprägen.

In dem Mittelalter erſchien die Disciplin dem Schüler perſonificirt in ſeinen Lehrern der Kloſter- und Stiftsſchulen. Die Mönche und Canoniker waren Männer der Disciplin; Gehorſam lenkte ihre Hände, jedes Wort ihres Mundes war durch Unterwürfigkeit geregelt, ihr Gewand war die Zucht. Meiſter der Zucht im eigenen Innern geworden, traten ſie als Zuchtmeiſter vor das Kind und ſenkten Sinn für Disciplin in den Geiſt und das Herz des Kindes ein. Und auch in den übrigen Schulen des Mittelalters war die Disciplin geſichert, denn die ganze Geiſtes-Athmoſphäre, in der Schüler und Lehrer lebten, war die des Chriſtenthums; das Chriſtenthum aber iſt die Lehre der Disciplin.

Außer dieſen, für jeden Menſchengeiſt nothwendigen Lebensgeſetzen und Normen des Denkens und Handelns, kannte aber die mittelalterliche Schule gar kein anderes Geſetz für ihr wiſſenſchaftliches Wirken, gar keine andere Norm für ihr erziehliches Wirken, gar keine andere Gedanken, die ihr als zu verwirklichendes Ziel in dem Unterricht vorgeſchwebt hätte. Das war ihre Freiheit.

Die Freiheit nun war es, die der Schule die Liebe des Volkes ſicherte, ihr die Schüler in großen Maſſen zuführte und die Begeiſterung für Studium und Wiſſenſchaften im Mittelalter hoch hielt. Erſt als man an dieſe Freiheit der Schule Hand legte, erſt als man die freie Kunſtanſtalt dienſtbar machte und nicht mehr die Kunſt der Erziehung allein in ihr trieb, ſondern allerhand verkünſteltes Nebenwerk, da war die warme Begeiſterung, wie Frühlingshauch von rauhem Nachtfroſt verſcheucht, da ſtarb die Liebe ab, da kränkelte die Schule. Es war zunächſt ein Revolutionsgedanke, dann ein Staatsgedanke, dem die Schule dienſtbar gemacht wurde. Den Revolutionsgedanken brachte die Zeit der Kirchenſpaltung in die Schule; von ihr datirt die ſogenannte Periode der frei gewordenen Bildung. Frei von der gelten-

den Ordnung, von dem allein herrschenden christlichen Geist, von Gesetz und den Schranken der Wahrheit, war die Schule frei geworden, wie ein Garten, dem man Umzäunung und Richtstäbe nimmt, wie ein Strom, dem man die Ufer durchsticht und den man von seinen schützenden Dämmen befreit. Die so angeblich frei gewordene Schule wurde thatsächlich dienstbar gemacht; sie sollte einer religiösen Neuerung dienen.

Die Reformatoren haben manches Wort zur Förderung der Schule gesagt, aber sie wollten nur Schulen, die den Reformationsgedanken verwirklichten. Darum mußten Kloster- und Stiftsschulen, als ungeeignet zu solchem Dienst, zerstört werden; darum sagte Melanchton über die Vorbereitung zur Reformirung des Herzogthums Jülich 1539 auf die scholas soll Acht gehalten werden, damit die Kinder und Eltern mehr Liebe zu der rechten Lehre gewinnen; darum ruft Luther die Magistrate gegen die Fürsten an, bei Errichtung neuer Schulen nicht den Ruf als Ketzer zu scheuen; darum will er, daß die fürnehmste Lection in hoher und niedriger Schule das Evangelium sei. Das ist der Gedanke der Reformation, dem die Schule von nun an dienen soll.

Indeß kaum gefesselt und dienstbar gemacht, verfiel die Schule in trostloser Weise.

„Um das Jahr 1525", so schreibt Widemann's Stadthistoriker von Hof, „fingen die Schulen an zu fallen, so daß fast Niemand mehr seine Kinder in die Schule schickte und studiren lassen wollte." Luther sah es mit eigenen Augen an; „es will dahin kommen", schreibt er 1524, „daß Schulmeister, Pfarrherrn und Prediger werden müssen vergehen, und sich zu Handwerk oder sonst wegthun, daß sie das Wort fahren lassen und sich des Hungers erwehren. Während früher eine Stadt von 4—500 Bürger jährlich gegen 700 Gulden für kirchliche Zwecke gegeben, könne man jetzt kaum 1—200 Gulden für Schulen und Predigtstuhl aufbringen." Bei anderen Gelegenheiten schreibt er: „man kann nun nicht 100 Gulden aufbringen, einen guten Schulmeister oder Prediger zu bestellen, da man vorher 1000 ja unzählig Geld hat gegeben zu Kirche, Stifte u. dergl."

Nachdem man das Joch der Wahrheit abgeworfen und die Schranken der Disciplin durchbrochen, zog eine Zügellosigkeit, wie der Humanist von Erfurt 1523 schreibt, unter den Studirenden ein, daß sie unter Soldaten im Feldlager nicht größer sein kann. Alle Zucht, schreibt der Dekan der Erfurter Philosophie-Fakultät im

ſelben Jahre, iſt unter der ſtudirenden Jugend verſchwunden, doch was Wunder, daß ſolches der Schule geſchieht, da nicht einmal die Religion gegen Schmähungen geſchont iſt.“ „Alle Bemühungen“, klagt Melanchton in Wittenberg, zur Hebung der Wiſſenſchaften ſcheitern;“ die Schuld der Verachtung der Wiſſenſchaft ſchreibt er der Wittenberger Theologie zu.

Da entvölkerten ſich dann die Schulen, die früher den Bienenkörben wegen der Zahl der Schüler verglichen wurden. Erfurt immatrikulirte früher 300 Studenten, 1523 nur 34. „Ich lebe hier nicht anders als in einer Wüſte“, klagt Melanchton von Wittenberg. Roſtock immatrikulirte früher 300, 1525 nur 15. Brakel 1524 nur 5, Cöln früher 2—300, nach 1527 nur 54, es hatte aufgehört die vielgeprieſene Quelle und Fundgrube der Gelehrſamkeit zu ſein; in Heidelberg waren mehr Lehrer als Studenten; in Freiburg 1523 klagte der berühmte Rechtslehrer Zaſius, „er habe nur noch 6 Zuhörer und die ſeien Franzoſen.“ So war es wahr geworden, daß die Schule wie die Kunſt eher ſtirbt, als zur Magd wird. Es half nichts, daß Luther bereits den Schulzwang anempfahl; die Schule läßt ſich nicht militairiſiren.

In der ſpäteren Zeit iſt die Schule dienſtbar gemacht worden dem Staatsgedanken; auch hierin hat der Schulzwang mitgeholfen. Aber mag man immerhin von ihm viel Großes reden, die Schule iſt Anſtalt für Wiſſen, nicht mehr Anſtalt für das Können, ſie iſt nicht mehr wahre Kunſtanſtalt im Dienſte des Staatsgedankens geblieben. Es iſt nun einmal ſo: Schule und Kunſt will frei ſein, wie Alpenroſe und Edelweiß; mühſam iſt der Weg bis zur Bergeshöh', wo ihre Blüthe prangt, und Freiheit für Licht und Luft und Sonnenſchein, das iſt ihr Leben; im Zwangsgarten des Treibhauſes verkümmert die Blüthe; — in der Zwangsjacke der Revolutions-, des Reformations- und Staatsgedankens verfällt auch die Schule.

X. Schule und Kirche.

Noch ein drittes gibt es, was die Schule des Mittelalters auszeichnet; ſie war Kunſtanſtalt und als Kunſtanſtalt war ſie nicht nur frei, ſondern auch chriſtlich. Das Mittelalter liegt wie ein Garten hinter uns, der Morgenluft athmet; an jedem Grashalm perlt der Thautropfen der Gnade, die Sonne des Chriſtenthums. Chriſtlich war vor Allem die Schule. Schon weil ſie einer Kunſt diente, war die Schule chriſtlich, denn die Kunſt bedarf zum Gedeihen des chriſt-

lichen Glaubens; das ist anders mit der Wissenschaft, die mag sich in Raisonniren und Philosophiren verlieren und dabei ungläubig sein, aber die Kunst, so sagte bereits Göthe, bedarf zu ihrem Leben des Glaubens. Wir haben die Kirche als die Mutter der Schule, als die Freundin der Lehrer auf allen Wegen unserer Wanderung gefunden; die Kirche gab als ihr Erbe der Schule göttliches und menschliches Wissen zugleich. So war die Schule erst befähigt, wahres Leben den Menschen zu geben, denn der Mensch muß vergöttlicht werden. Religion ist das höchste Leben, das eigentliche Leben des Menschenlebens.

Man giebt sich in einer von dem Unglauben angehauchten Zeit so leicht der Vorstellung hin, als ob Wissen und Glauben nicht recht verträglich seien; als ob der Gelehrte zum Gegner des Göttlichen werden müsse. Man kann das Vorurtheil nicht los werden, die Kirche habe kein Verständniß für die klassische Bildung des Heidenthums und warne vor derselben wie vor einer Gefahr für den Glauben. Das Mittelalter hat das Gegentheil bewiesen. Konnte schon ein Zeitgenosse von einem der größten Schulmänner der Kirche, Gregor d. G., sagen, man habe den Lehrsaal des apostolischen Stuhles gestützt durch die Säulen der sieben freien Künste, so trifft gleiches von der Schule des Mittelalters zu. In jener Zeit, wo die klassische Litteratur des Alterthums nach Eroberung von Constantinopel dem westlichen Europa zugänglich wurde, da hat die Kirche vor Allem an Deutschland gezeigt, wie klassische Bildung dem Christenthum dienstbar werden kann; damals hat die Kirche die heidnische Philosophie eines Aristoteles und die Klassiker des Alterthums zu Holzhauern und Wasserträgern für den Weltbau des Christenthums gemacht. Gerade die ächt kirchlichen Schulen der ältesten Humanisten, vor Allem die Schulen der Fraterherren haben sich um das Wiederaufblühen der humanistischen Studien die größten Verdienste erworben.

Da ragt ein Rudolf Agricola, ein Schüler des ehrwürdigen Thomas v. Kempen, geb. 1445 in Zwolle, hervor, der die ganze classische Bildung seiner Zeit in sich aufgenommen hatte und hoffte, Deutschland werde es zu solcher Bildung und Gelehrsamkeit bringen, daß es Latium selbst an Latinitaet übertreffe. Man nennt diesen Mann einen zweiten Virgil, und Erasmus bekannte, daß Niemand diesen wahrhaft göttlichen Menschen an wissenschaftlicher Bildung übertreffe, und doch war sein Lebenswandel so heilig und mäßig, daß man ihn im Kleide des hl. Franziskus in Heidelberg begraben hat. Neben ihm steht ein Alexander Hespius, der als

Leiter der Schule zu Emmerich und jener zu Deventer 1469—1498 die Claſſiker zum Mittelpunkt des Jugendunterrichts erhob. Er war ein Mann, der nach der Aeußerung eines Schülers (Butzbach) wie eine glänzende Leuchte durch ſeine Frömmigkeit und umfaſſendes Wiſſen ſtrahlte und zu 2200 Schülern reden konnte. Sein Grundſatz war, alle Gelehrſamkeit iſt verderblich, wenn ſie mit dem Verluſt der Frömmigkeit erworben wird; nichts hinterließ er als Bücher und Kleidungsſtücke. Das ſind nur vereinzelte Namen, zu denen die ganze Schaar der gelehrten und frommen Weſtfalen, Rudolf von Langen, der erſte geſchmackvolle lateiniſche Dichter Deutſchlands, Ludwig Dringenberg, Conrad Goclenius, Timemus Camener, Joſ. Horlenius, zu zählen iſt. In Xanten begegnet uns ein Caplan Adam Potken 1496, der griechiſchen Unterricht gab, ſich täglich mit den Canonikern in der ihnen geläufigen hebräiſchen Sprache übte, ſpäter in Cöln bei ſeinem Onkel Probſt von Gereon weilte; dieſer trieb das Aethiopiſche und ließ das erſte Werk in äthiopiſchen Buchſtaben in Europa drucken. Mit zwölfjährigen Knaben las der Caplan Virgils Aeneide und Ciceroniſche Reden. Das erſcheint nicht mehr auffallend, wenn wir von Johann Eck hören, es ſei Sitte geweſen, 12jährige Knaben in das Studium der Jurisprudenz, der Dekretalen, der Philoſophie einzuführen. Der Mathematiker Joh. Müller aus Königsberg in Franken ließ ſich mit 12 Jahren an der Univerſität zu Leipzig immatrikuliren und Johann Reuchlin wie Geiler von Kaiſersberg begannen mit 15 Jahren ihre Univerſitäts-Studien.

So hat die Kirche in der mittelalterlichen Schule claſſiſche Bildung gepflegt und den Vorwurf widerlegt, als ob menſchliche Bildung widerſprechend oder weniger willkommen ſei denn chriſtlicher Glaube. Das apoſtoliſche Wort, „wir ſollen nicht entkleidet, ſondern überkleidet werden," hat die Kirche ihrer claſſiſchen Bildung zu Grunde gelegt. Die menſchliche Vollendung war ihr die beſte Vorbereitung und Unterlage für den chriſtlichen Glauben. Wie das edelſte Gold ſich zum herrlichſten Kunſtſtück eignet, ſo ſuchte die Kirche nach dem Gold menſchlicher Bildung, um es mit göttlichen Händen zum Kunſtwerk chriſtlicher Vollendung zu geſtalten, und wie der Edelſtein den Ring ſchmückt, ſo war ihr die claſſiſche Vollendung ein ſtets geſuchter Stein, den ſie in den Reif des chriſtlichen Glaubens faßte.

Die Schule des Mittelalters war eine Kunſtanſtalt, war frei und war chriſtlich. Lernen wir in Demut die Leiſtungen der Schule des Mittelalters anerkennen; emancipiren wir uns von dem Irrthum,

als ob die Kirche wie ein eifersüchtiger Wächter der Hesperiden vor dem Paradies menschlicher Gelehrsamkeit Wache halte; und der Mann der Wissenschaft wie ein Hercules sei, der wie ein Dieb ihre Wachsamkeit hintergehen, ihre Kraft überwältigen, ihre Schlüssel stehlen und gegen ihren Willen verborgene Schätze entführen mußte; als ob jede Entdeckung als ein Sieg über die Kirche gefeiert werden könne.

Nein, die Kirche geht ihren Weltengang durch die Geschichte der Zeit und trägt mit der Fackel des Glaubens die goldene Schaale menschlichen Wissens. Wer ihr mit dem Lichte des Glaubens folgt und aus ihrer Schaale trinkt, der wandelt mit der Weisheit gelabt in ihrem hellen Schein und feiert den Triumphzug mit Christus in göttlichem und menschlichem Wissen über den Irrtum auf Erden. Prägen wir es uns ein, daß das Christenthum Deutschland groß gemacht, die christliche Schule eine echt nationale Errungenschaft Deutschlands ist. Nicht Alles ist national, was als Tagesmeinung wie Wolken vorüberzieht, sondern das ist national, was im geistigen Boden des Volkes wie festes Gestein lagert, was wie eine heimische Saat im Leben des Volkes stets gewachsen und gefruchtet hat. So ist die christliche Schule; sie ist national wie das Christenthum in unsern Adern, das gleich einer Mutter uns genährt hat.

Wahren wir die christliche Schule, sie ist eine nationale Einrichtung des deutschen Volkes; stellen wir sie als Kunstanstalt hin und kämpfen wir für ihre Freiheit. Nur was frei ist, das lebt, und nur ächtes Leben der Schule bringt wahre Cultur.

Druck von Mahlau & Waldschmidt. Frankfurt a. M.

In meinem Verlage erschien:

Die Schul-Aera Falk.

Ein Beitrag zur Schulgeschichte und Schulreform

von **Ernst Deutschmann.**

II. Heft.

7 Bogen. Elegant geheftet 90 Pfennige.

Inhalt des zweiten Heftes:

Zweites Kapitel: Allg. Bestimmungen vom 15. October 1872.

Mängel d. Allg. Bestimmungen betreffs der Fortbildungsschule:
1. Rückblick; 2. Gewerbl. Fortbildungsschulen; 3. Landwirthschaftliche Fortbildungsschulen.

Mängel der „Allg. Bestimmungen" betreffs der Mittelschule:
1. Betreffs der Organisation; 2. betreffs des Lehrplanes.

Die „Allg. Bestimmungen" und die Lehrmittel.

a) Die Schulbücher-Literatur:
1. Die Lesebuchfrage; 2. die Leitfadenmache; 3. Schulbuchverfasser.

Die Veranschaulichungslehrmittel:
1. Die Sammlungen; 2. die Apparate.

Die Lehrmittel-Ausstellungen und Schul-Museen:
1. Ausstellungen; 2. Schulmuseen.

„Allg. Bestimmungen" und die Schulbureaukratie.
1. Die Schulplanmacherei.

b) Die Schulrevisionen; Ruin und Klage.

Die Unfruchtbarkeit der heutigen Volksschule:
1. Betreffs der Sittlichkeit; 2. betreffs der Kenntnisse.

Auf Grund und unter Benutzung sämmtlicher existirenden Quellen entwirft der Verfasser ein anschauliches Bild der Schul-Aera Falk, indem er auf gleich unparteiische Weise deren Licht- und Schattenseiten vorführt. Schon ein Blick auf vorstehendes Inhalts-Verzeichniß spricht für die Vortrefflichkeit des Buches. Dasselbe ist ein Quellenwerk im wahren Sinne des Wortes und für jeden Pädagogen unentbehrlich. Das ganze Werk wird 3 bis 4 Hefte à 7 Bogen umfassen.

Hervorragende Männer, die bei gleicher (christlicher) Lebensanschauung doch verschiedener Ansicht in der Schulfrage sind, haben obige Schrift als ein „hochwichtiges pädagogisches und patriotisches Werk" bezeichnet.

Frankfurt a. M. **A. Foesser** Nachfolger.

In der Verlagsbuchhandlung von **A. Foesser** Nachfolger in Frankfurt a. M. erschien und ist durch alle Buchhandlungen (auch direct) zu beziehen:

Rudolf von Rüdesheim,

Fürstbischof von Levant und Breslau.

Ein Lebensbild aus dem 15. Jahrhundert,

zusammengestellt von **J. Zaun,**
geistlichem Rath u. Pfarrer zu Kiedrich.

Preis elegant broschirt M. 1. —

Dieses auf fleißigem Studium fußende Werkchen behandelt die Verdienste eines der berühmtesten, gelehrtesten und thatkräftigsten Kirchenfürsten des 15. Jahrhunderts; ist Originalarbeit, und ist das gleiche Thema unseres Wissens noch nie von anderer Feder behandelt worden.

In meinem Verlage erſchien ſoeben ca. 10 Bogen ſtark, zum Preiſe von 50 Pfg. — der durch ganz **vorzüglichen Inhalt** ausgezeichnete und mit **Illuſtrationen reich** verſehene

Frankfurter Volkskalender

für das Jahr 1882.

Mit einem Bilde des

Deutſchen Hauſes nebſt der Deutſch-Ordenskirche zu Sachſenhauſen

in Holzſchnitt.

Inhalts-Verzeichniß.

Gruß des Kalendermannes.
Vollſtändiges Kalendarium mit katholiſchem, proteſtantiſchem und jüdiſchem Kalender; ſämmtliche Feiertage in Rothdruck.
Witterungsberichte nach dem 100jährigen Kalender.
Aſtronomiſcher und chronologiſcher Kalender. Die neuen deutſchen Maße und Gewichte.
Größe und Einwohnerzahl der 5 Erdtheile; Größe und Bevölkerung europäiſcher Staaten. Stärke der Heere und Flotten der europ. Mächte. — Größe und Bevölkerung der Staaten des deutſchen Reichs. — Einwohnerzahl der größten Städte des deutſchen Reiches.
Genealogie der europäiſchen Regentenhäuſer.
Verzeichniß der Jahrmärkte und Meſſen.
Gewichte und Münztabelle. Prozentberechnung von 3—5%.
Weltrundſchau.
Wie reich Deutſchland ehemals war von .....
Das Teſtament des Lumpenſammlers.
Hiſtoriſche Erzählung von Ph. Laicus.
Die Furcht der Völker und ihrer Geſetzgeber vor ungeimpften Kindchen im 19. Jahrhundert; eine Kraftprobe der Leiſtungsfähigkeit dieſes Jahrhunderts im Aberglauben und Glaubenszwang. Ein akademiſcher Vortrag gehalten nach 100 Jahren, im Jahre des Heils 1881 von Dr. med. Oidtmann.
In den Katakomben.
Friedrich II. und die Spatzen.
Deſcendenztheorie.
Aufſchub
Freie Wiſſenſchaft.
} Aus dem Engliſchen von **A. Baumgartner. S. J.**
Lohn und Nahrung der deutſchen Arbeiter im 15. Jahrhundert.
Der deutſche Orden und die Deutſch-Ordenskommende zu Sachſenhauſen. Hierzu das prachtvolle, bei der Reſtauration der Kirche wieder aufgefundene und von Prof. Weinmayer aus München reſtaurirte Wandgemälde, in Holzſchnitt.
Kloſter Bornhofen von Dr. F. A. Muth.
Die Böſen-Agiotage von Emil Richter (Germanicus).
Hieran ſchließen ſich in bunter Mannigfaltigkeit kleinere Aufſätze ernſteren und heiteren Inhalts: Die Geiſterkutſche. — Des Lebens halber lüg' ich nicht. — Wie Du mir, ſo ich Dir. — Die Dame mit dem goldnen Armband ꝛc. ꝛc.
Gedichte: Marienſonette; Weihnachtsgrüße. — Vom Kreuz. Sprüche der ſel. Maria Anna. Aus dem Spaniſchen.
Humoriſtiſches in reichſter Fülle.
Poſſirende Illuſtrationen in bedeutender Anzahl.
Goldene Sprüche und Lebensregeln.
Räthſel ꝛc. ꝛc.

Frankfurt a. M.

Hochachtend

A. Foeſſer Nachfolger, Verlagshandlung.

Druck von Mahlau & Waldſchmidt, Frankfurt a. M.

3 2044 017 932 757

Digitized by Google